AUTHOR:

DESDOUITS, THEOPHILE

TITLE:

LA METAPHYSIQUE ET SES RAPPORTS AVEC ...

PLACE:

PARIS

DATE:

1880

Master Negative #

92-81075-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

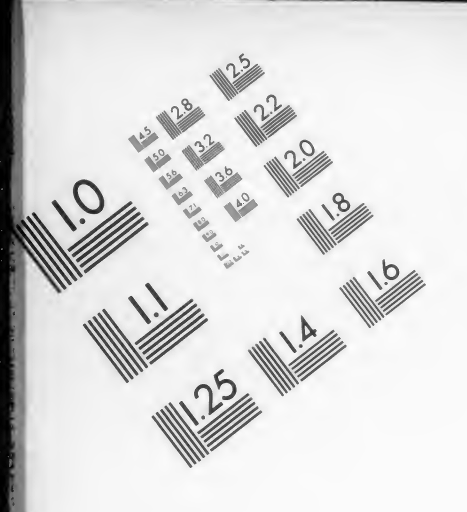
110
D455 Desdouits, Théophile 1836-
La métaphysique et ses rapports avec les autres sciences...
Paris, Thorin 1880 D 232 p

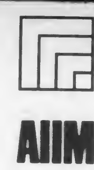
91966

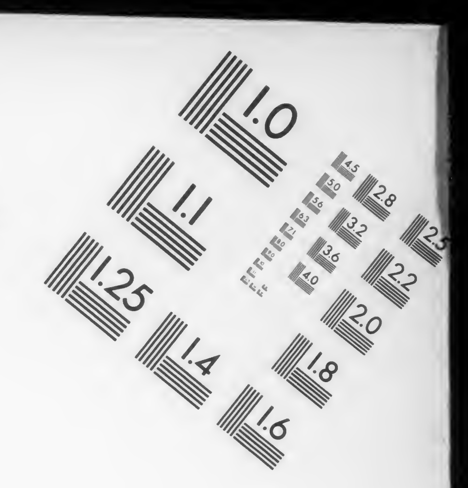
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 2-3-93 INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT







AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

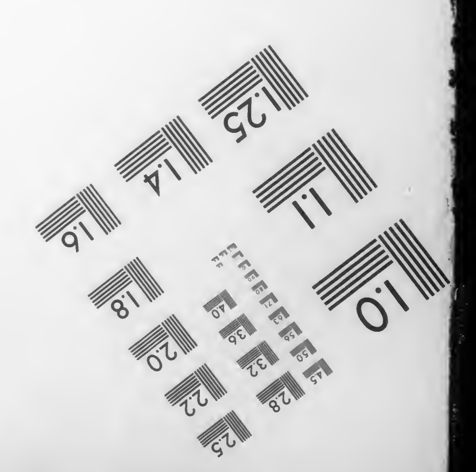
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

LA

MÉTAPHYSIQUE

ET SES RAPPORTS

AVEC LES AUTRES SCIENCES

PAR

Th. DESDOUITS

DOCTEUR ÈS LETTRES, PROFESSEUR-AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE DE VERSAILLES

(Mémoire couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques.)



PARIS
ERNEST THORIN, ÉDITEUR
LIBRAIRE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME
DU COLLÈGE DE FRANCE ET DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
7, RUE DE MÉDICIS, 7

1880

LA MÉTAPHYSIQUE

ET SES RAPPORTS

AVEC LES AUTRES SCIENCES

Ernest THORIN, éditeur.

DU MÊME AUTEUR :

LA PHILOSOPHIE DE KANT, d'après les trois critiques. 1 vol. in-8°. 8 »

Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

DE LA LIBERTÉ ET DES LOIS DE LA NATURE. Discussion des théories panthéistes et positivistes sur la volonté. 1 vol. in-8°. 5 »

TOULOUSE. — IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28

LA MÉTAPHYSIQUE ET SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES SCIENCES

PAR

Th. DESDOUITS

DOCTEUR ÈS LETTRES, PROFESSEUR-AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE DE VERSAILLES

(Mémoire couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques.)

« La science trouve à chaque pas
» la limite des causes physiques,
» et, par conséquent, la trace de
» l'action de Dieu. » (NEWTON.)

« Il est pour le moins aussi cer-
» tain que Dieu existe qu'aucune
» démonstration géométrique le
» saurait être. » (DESCARTES.)



PARIS
ERNEST THORIN, ÉDITEUR
LIBRAIRE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME
DU COLLÈGE DE FRANCE ET DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
7, RUE DE MÉDICIS, 7

1880

AVERTISSEMENT

L'Académie des sciences morales et politiques avait mis au concours pour l'année 1877 la question de la *Métaphysique considérée comme science*. Le mémoire que nous publions aujourd'hui a été composé pour répondre à cet appel. Nous n'avons pas sensiblement modifié le texte du manuscrit soumis au jugement de l'Académie. Quelques retranchements, et l'addition des notes B, C, D, E, F, placées à la fin du volume, tels sont les principaux changements apportés à ce travail.

En adoptant un titre un peu différent de celui que l'Académie avait proposé, nous avons voulu accuser plus nettement l'intention qui a présidé à la composition de ce mémoire. Aux doctrines exclusives qui condamnent la métaphysique au nom des autres sciences, nous avons voulu répondre par la constatation des rapports qui unis-

sent ces deux ordres d'études, rapports si intimes et si nécessaires qu'il est impossible de révoquer en doute la certitude de la métaphysique sans compromettre du même coup la certitude de toutes les autres connaissances humaines.

20 juin 1879.

INTRODUCTION

Par quelle étrange contradiction la science qui contient les principes de toutes les autres est-elle précisément celle dont on conteste le plus souvent la certitude et le caractère scientifique? Depuis Kant, dont nous respectons les intentions, mais dont la doctrine, souvent mal comprise, a fourni plus d'un argument au scepticisme, et surtout depuis la vulgarisation des doctrines positivistes, c'est un mot d'ordre et comme une mode de répéter que la métaphysique n'est pas *scientifique*. Dans l'impossibilité où l'on est de nier les efforts que la pensée humaine a toujours faits pour s'élever au-dessus du monde sensible, on prétend leur faire une juste part; on les reconnaît comme légitimes à titres d'aspirations de l'esprit et surtout du cœur; on admet, ou plutôt on tolère, sous le nom de *croyances* consolantes, Dieu et l'immortalité de l'âme; mais que ces *objets de foi* et d'espérance puissent devenir *objets de science*, que leur réalité puisse être établie par des démonstrations rigoureuses, c'est ce que l'on nie avec ce ton

d'assurance imperturbable qui dispense trop souvent d'examiner et de discuter ; et comme en même temps on exalte la science, comme on ne cesse d'opposer la *partie scientifique* de l'humanité à la *partie crédule*, on insinue par là que les croyances métaphysiques doivent être laissées à cette partie ignorante où personne ne veut être compris.

Mais ceux qui ne prennent pas des affirmations dédaigneuses pour des raisons ont le droit de remettre en question ce qu'avec tant de légèreté on nous donne pour définitivement jugé. Nous demandons la démonstration de cette prétendue impuissance de l'esprit humain à atteindre la certitude en métaphysique. On nous répond souvent que cette démonstration, Kant l'a donnée dans la *Critique de la raison pure;* mais l'autorité, même celle du génie, n'est pas un argument en philosophie; et d'ailleurs, Kant n'a-t-il pas rétabli, par la *raison pratique*, a certitude de ces mêmes vérités dont il a commencé par douter *provisoirement*? Entre l'auteur de *la Critique* et les métaphysiciens spiritualistes, le dissentiment ne porte pas sur le *degré de certitude* de l'existence de Dieu, mais sur les moyens d'arriver à cette certitude. Au contraire, la plupart de ceux qui invoquent aujourd'hui l'autorité de Kant contre la certitude de la métaphysique, prétendent que *par aucune voie* on ne peut arriver à rien démontrer sur les réalités invisibles. On nous affirme que nous ne pouvons rien connaître au delà des *faits*, qu'il faut nous y résigner, et que tous les efforts d'une raison présomptueuse pour s'élever au-dessus des lois du monde physique n'aboutissent qu'à des spéculations incertaines, sur lesquelles les philosophes n'ont jamais pu s'accorder entre eux. Cet argument banal, tiré de la diversité des systèmes, est le seul qu'on ait jamais pu trouver contre la possibilité de la métaphysique comme science; or, au fond, que prouve-t-il? De ce que les philosophes se sont souvent trompés, s'ensuit-il nécessairement qu'ils se soeint trompés toujours et sur tous les points? D'ailleurs est-on bien sûr que sous le désaccord partiel des principaux systèmes ne se cache pas un accord, partiel aussi sans doute, mais impossible à expliquer autrement que par la force de la vérité? S'il y a comme un fonds commun dans les doctrines les plus opposées, n'est-ce pas déjà une présomption en faveur de l'existence d'une philosophie universelle et éternelle? Et si cette philosophie n'est pas encore dégagée de toutes les erreurs et de toutes les hypothèses téméraires qui l'obscurcissent ou la compromettent, ne vaut-il pas mieux travailler à la perfectionner que d'en désespérer?

Du reste, quand même l'esprit humain voudrait renoncer définitivement à la métaphysique, il est certain qu'il ne le pourrait pas. Vainement on lui conseillera d'abandonner toute recherche sur le premier principe des choses, et de se borner à l'étude des réalités sensibles, à cette

...antique sagesse.
Qui du sobre Epicure a fait un demi-dieu.

Toujours comme le poète, il répondra :

> Je ne puis; malgré moi, l'Infini me tourmente.

Cette tendance invincible, cette aspiration de tout notre être vers l'infini, est un fait que les adversaires de la métaphysique ne méconnaissent pas; mais c'est précisément sur ce fait psychologique qu'ils se fondent pour déclarer que les idées métaphysiques et religieuses sont une *affaire de sentiment*. Sans doute, nous le reconnaissons, ces idées parlent au cœur autant qu'à la raison; c'est là une différence incontestable entre les questions métaphysiques et les questions qui sont l'objet des autres sciences : toutefois, cette différence nous paraît constituer un avantage pour la métaphysique et non une infériorité. Pourquoi, en effet, ce qui est *affaire de sentiment* ne serait-il pas en même temps une *affaire de raison*? Parce que Dieu et l'immortalité sont des objets d'espérance et d'amour, s'ensuit-il que nous soyons condamnés à n'en jamais rien savoir? De ce que notre cœur est fait pour aimer Dieu, faut-il en conclure que notre esprit est fait pour l'ignorer? Sommes-nous donc ainsi constitués que notre ignorance soit nécessairement en proportion de notre désir de connaître? N'est-il pas évident, au contraire, que nous ne saurions désirer ce qui nous est absolument inconnu? « *Ignoti nulla cupido.* » Si j'aspire à l'infini, c'est que je le sens en quelque sorte agir sur moi, et que par conséquent je suis certain de son existence et de sa

bonté. En un mot, ce qui est *objet de sentiment* doit être, dans la même mesure, *objet de connaissance*; et puisque c'est la loi de notre âme de tendre vers l'infini, vers le parfait, non par une impulsion aveugle, mais avec conscience, c'est que ce but n'est pas hors de la portée de notre intelligence.

Dira-t-on que cette aspiration vers l'infini n'est qu'un rêve des poètes ou une illusion des âmes mystiques? Mais, tout au contraire, c'est un fait psychologique si général et si évident que le plus critique des philosophes n'hésite pas à le reconnaître comme une loi fondamentale de la nature humaine; et c'est pour donner satisfaction à cet instinct du *supra sensible* que Kant, à défaut de la *raison spéculative* dont il conteste la portée, nous ouvre une nouvelle voie pour nous élever vers l'infini, celle de la *raison pratique* : « Il faut bien qu'il y ait une source de ces con-
» naissances positives qui font partie du domaine de
» la raison pure, et qui peut-être ne sont une occa-
» sion d'erreur que par un malentendu seulement
» quand en réalité elles assignent un terme à l'ardeur
» de la raison. Car autrement, à quelle cause fau-
» drait-il rapporter ce désir *qu'il ne faut pas étouffer*,
» de poser quelque part un pied ferme en dehors
» des bornes de l'expérience? La raison pressent des
» choses qui ont pour elle un grand intérêt. Elle
» entre dans le chemin de la pure spéculation pour
» approcher plus près de ces objets; mais ils fuient
» devant elle. Sans doute elle aura lieu d'espérer
» plus de succès dans la seule route qu'il lui reste à

» tenir, celle de l'usage pratique (1). » Ce n'est pas encore le moment d'examiner si cette impuissance de la raison *spéculative* est bien réelle, et si la distinction entre les deux raisons est suffisamment justifiée. Constatons seulement la confiance de Kant dans l'existence d'une méthode capable d'atteindre l'infini. Tout en regardant comme inefficaces les moyens tentés jusqu'ici, il admet *a priori* qu'il doit y en avoir de meilleurs, car il serait contradictoire que l'objet le plus élevé, pour ne pas dire l'objet unique, de nos aspirations, ne fût en aucune façon accessible à notre connaissance (2).

Il faut donc que notre raison soit capable de connaître avec certitude quelque chose de l'infini ; il faut que nous puissions, suivant l'expression de Kant, « poser quelque part un pied ferme en dehors des « bornes de l'expérience. » En vain on veut nous enfermer dans ces étroites limites de la connaissance sensible, et, sous prétexte du progrès de la science, établir désormais entre l'esprit humain et Dieu une séparation éternelle. C'est au nom de la science qu'on nous défie de prouver Dieu ; c'est au nom de la science aussi que nous relevons le défi, et nous nous efforcerons de démontrer que ce titre de *science* appartient aussi légitimement à la connaissance de l'invisible, à la métaphysique, qu'aux autres branches des connaissances humaines. Pour cela, nous commencerons par chercher une définition de la *science* ; nous essaierons d'en déterminer la nature, les conditions, et nous examinerons si cette définition de la *science* peut s'appliquer à la métaphysique. Ensuite, dans une seconde partie, plus spécialement consacrée à la polémique, nous discuterons les objections de l'empirisme et celles du scepticisme transcendantal ; nous nous demanderons si les idées de *substance*, de *cause*, si l'idée de l'*infini*, de l'*absolu* ne sont que des notions sans valeur, des mots vides de sens, ou si ce ne sont pas, au contraire, les lois fondamentales de la raison, les éléments de toute pensée, la condition même de toutes les sciences. Cette question en amènera une seconde, la question de l'*objectivité* de ces notions ; c'est là le problème le plus difficile de la philosophie ; il semble même insoluble, mais nous nous efforcerons de montrer que l'impossibilité de le résoudre tient à l'impossibilité de le poser autrement qu'en paroles. Enfin, dans une troisième partie, nous chercherons si, sous la diversité des systèmes, il ne se dégage pas un certain nombre de vérités, définitivement admises par tous les penseurs, et susceptibles de s'accroître, de se dévelop-

(1) *Critique de la raison pure*, pages 526 et 527 de l'édition Hartenstein (en 1 vol.).

(2) Il est vrai que cette connaissance de Dieu et des vérités suprasensibles n'est, suivant Kant, qu'une *connaissance purement pratique*, et ne constitue pas à proprement parler une *science* ; il la désigne sous le nom de *foi*, de *croyance*. Mais cette croyance n'est pas pour Kant une simple *hypothèse*, c'est une *ferme croyance*, accompagnée d'une certitude pleine et entière, puisqu'elle est inséparable de la croyance à la loi morale, et que la loi morale est aux yeux de Kant le fondement de toute certitude. Alors, pourquoi refuser le nom de science à ce qui est certain et se déduit de principes certains ?

per, par l'emploi d'une méthode sûre. Ce progrès de la métaphysique, auquel nous croyons, devra beaucoup au progrès des autres sciences; car loin de remplacer la métaphysique et de la rendre inutile, les sciences démontrent de plus en plus clairement, à mesure que la nature est mieux connue, que la nature ne peut ni s'expliquer ni exister par elle-même.

PREMIÈRE PARTIE

1° De la définition de la science.

2° Ce nom de science peut-il convenir à la métaphysique.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA DÉFINITION DE LA SCIENCE.

I. Nécessité de trouver une définition de la science qui soit admise d'un accord commun par les partisans et par les adversaires de la métaphysique.

II. 1° Le premier caractère de la science est la certitude. Conditions de la certitude. 2° Egalité absolue de la certitude *à priori* et de la certitude expérimentale. Fausse théorie de l'école empirique qui limite la certitude aux données de l'expérience.

III. Autres caractères essentiels à la science : 1° Fixité et généralité des lois ou des vérités qu'elle constate; en cherchant le fixe, le général, la science recherche la raison des choses. 2° Liaison systématique de toutes les parties de la science. La science la plus digne de ce nom serait celle qui ferait comme la synthèse de toutes les autres et ramènerait les vérités particulières à une vérité générale.

I

Nécessité de trouver une définition de la science qui

puisse être également acceptée par les partisans et par les adversaires de la métaphysique.

Pour examiner si la métaphysique est une science, il est clair qu'il faut d'abord définir la métaphysique et définir la science. La définition de la métaphysique ne présente pas de difficultés : tout le monde convient que c'est la recherche des premiers principes, de la cause première, et, en général, des choses immatérielles. Mais la définition de la science demande une discussion sérieuse : car si on élargit ou si on restreint arbitrairement cette définition, on y fait entrer ou on en exclut la métaphysique, comme de parti pris, et on résout ainsi la question avant de l'avoir examinée. Si, par exemple, on définissait tout d'abord la science en disant qu'elle est l'étude de l'immuable, de l'infini, cette définition serait une pétition de principe, car elle impliquerait *à priori* que la connaissance de l'infini est possible et qu'elle mérite le nom de science ; ce serait supposer ce qui est à démontrer. Mais, réciproquement, on ferait une pétition de principe tout aussi grave si on définissait la science, avec l'école empirique, *un ensemble de faits et de lois constatés par l'expérience* ; car une telle définition résoudrait négativement, avant tout examen, le problème de la possibilité de la métaphysique.

Nous écarterons donc ici toute définition *à priori* de la science, et, pour trouver une définition qui puisse servir de point de départ à notre discussion, c'est-à-dire qui soit admise à la fois par nos adversaires et par nous, nous la chercherons dans les caractères communs aux *sciences* qui de part et d'autre sont reconnues dignes de ce nom. Or personne ne conteste le nom de science aux mathématiques et à la physique (1). Il faut donc donner une définition de la science assez générale pour pouvoir s'appliquer à ces deux branches distinctes des connaissances humaines : les adversaires de la métaphysique ne sauraient s'y refuser ; et si, quand nous aurons trouvé par cette voie une définition de la science, il se trouvait qu'elle convînt également à la métaphysique, ce résultat ne serait pas dû à un parti pris ni à une méthode arbitraire, mais à la force des choses.

II

1° *Le premier caractère de la science est la certitude. — Conditions de la certitude.*

Le premier caractère commun à toutes les sciences dignes de ce nom, c'est évidemment la certitude. Mais à quelles conditions obtient-on la certitude scientifique? Il nous semble que l'on exagère ces conditions quand on exige la *vérification* comme in-

(1) On reconnaît même généralement que la morale est une science; mais elle tient de si près à la métaphysique que nous en ferons abstraction pour la solution d'un problème où la cause de la métaphysique est en jeu.

dispensable et comme essentielle à la science. Sans doute les *hypothèses* ont besoin d'être vérifiées : (par exemple, les suppositions plus ou moins arbitraire des géologues sur l'âge absolu des terrains et des fossiles qu'ils renferment ne sauraient être scientifiquement démontrées, parce que toute *vérification* est impossible). Mais la science ne commence pas toujours par l'*hypothèse*; elle démontre souvent *à priori* des vérités qui n'ont besoin d'aucune vérification pour être admises comme rigoureuses. Ainsi, le système de Copernic était depuis longtemps regardé comme inattaquable, lorsqu'un physicien célèbre le *vérifia* par l'expérience du pendule suspendu à la coupole du Panthéon ; les prévisions des astronomes sur les éclipses sont absolument certaines, même avant que le phénomène accompli vienne les vérifier. La vérification a sans doute un intérêt scientifique très réel, car elle montre que la vérité peut être découverte par plusieurs méthodes; elle prouve l'accord de nos différentes facultés, de la raison, et de l'expérience. Cette double démonstration de la vérité par des moyens divers peut arriver à frapper certains esprits plus ou moins rebelles à l'évidence (1); mais ce n'est pas là cependant une condition essentielle de

(1) Aussi essaierons-nous plus loin d'établir que la certitude *à priori* des vérités métaphysiques trouve sa *vérification* dans les démonstrations expérimentales de l'inertie de la matière et de la contingence du monde. Toutefois nous ne pensons pas que le caractère scientifique de la métaphysique soit subordonné à cette vérification.

la certitude scientifique. Lorsqu'une première démonstration est *évidente*, elle n'a pas besoin d'être contrôlée et corroborée par une seconde. Ainsi l'évidence est la seule condition de la certitude scientifique; et, pour arriver à cette évidence, *il suffit que chacune des propositions énoncées soit fondée ou sur des faits bien constatés, ou sur des vérités déjà démontrées, ou enfin sur des axiomes évidents* à priori.

2. *Egalité absolue entre la certitude* à priori *et la certitude expérimentale. — Fausse théorie de l'école empirique qui place dans l'expérience le seul fondement de la certitude scientifique.*

Cette définition de la certitude embrasse à la fois la certitude expérimentale et la certitude *à priori*. Il semblerait donc que l'école empirique aurait le droit de la contester, et de nous reprocher une pétition de principe. Il n'en est rien cependant; car, si nous admettons l'existence de la certitude *à priori*, ce n'est pas dans l'intérêt seul de la métaphysique, mais aussi dans l'intérêt des mathématiques, dont la certitude apodictique serait compromise si toute évidence venait de l'expérience. Si notre définition de la *certitude* scientifique était plus restreinte, elle ne conviendrait qu'aux sciences physiques, à l'exclusion des sciences exactes.

Il est vrai que l'école empirique a essayé de ramener la certitude des mathématiques à l'expérience. Stuart Mill n'hésite pas à dire que les axiomes de la

géométrie sont *de simples généralisations de l'expérience sensible* (1). « *La proposition que deux droites ne peuvent enfermer un espace est une induction résultant du témoignage des sens* (2). » Mais, par une conséquence inévitable de cette doctrine, il arrive à nier la *nécessité* des vérités géométriques. Suivant lui, cette prétendue nécessité des propositions mathématiques n'est qu'une illusion; si elles nous semblent nécessaires, cela vient uniquement de ce que l'expérience ne nous a jamais montré un seul cas où elles soient fausses (3). « Lorsque nous avons vu ou » pensé souvent deux choses ensemble et ne les » avons vues en aucun cas isolément; il y a, en » vertu des lois primitives de l'association, une difficulté croissante, et qui finit par devenir insurmon» table, de concevoir ces choses à part l'une de l'au» tre... Si une longue habitude offre constamment à » un individu deux faits liés ensemble..., la sup» position que ces deux faits peuvent être réellement » séparés s'offrira à son esprit avec tous les caractè» res d'un phénomène inconcevable... Maintenant, » quant au cas d'un axiome géométrique, celui par

(1) *Logique*, 1er vol., p. 262. 263 (traduction française de L. Peisse)

(2) *Ibid.*, p. 266.

(3) Stuart Mill ne fait qu'appliquer aux vérités mathématiques la doctrine que David Hume avait soutenue au sujet des axiomes métaphysiques (comme le principe de causalité); leur nécessité apparente, suivant Hume, s'expliquerait tout simplement par l'*habitude* que nous avons de les concevoir comme vraies, et par l'impossibilité de détruire dans notre esprit l'association invétérée que l'habitude a établie entre ces rapports et la notion de vérité.

» exemple que deux lignes droites ne peuvent en» fermer un espace, comment se ferait-il que l'in» verse de la proposition ne fût pas inconcevable » pour nous? Quelle analogie, quel fait semblable » trouvons-nous dans tout le domaine de l'expé» rience pour nous faciliter la conception de deux » lignes droites enfermant un espace (1)? » Ainsi, d'après Stuart Mill, pour qu'une proposition nous paraisse *nécessaire*, il suffit que l'expérience ne nous ait jamais montré le phénomène contraire; la nécessité des vérités mathématiques est tout simplement l'impossibilité de se figurer leur contraire... *faute d'avoir vu dans l'expérience un seul cas où elles soient fausses*. Une telle nécessité, purement *subjective*, et résultant simplement de nos habitudes d'esprit, n'est pas une nécessité véritable; ce n'est plus qu'une illusion, un préjugé, et toute la certitude de la géométrie est détruite par là même. Il ne faudrait pas dire, si cette doctrine était vraie, que *deux lignes ne peuvent enfermer un espace*, mais seulement que *nous ne voyons pas comment elles pourraient enfermer un espace*. Quelle est le géomètre qui accepterait une aussi étrange proposition? Le géomètre regarde ses théorèmes comme nécessaires *en eux-mêmes*, et puisque l'expérience ne nous donne que les faits, leur liaison, leur constance, mais jamais leur *nécessité*, il faut bien que la nécessité des vérités mathématiques soit connue *à priori*. Si donc on

(1) *Logique*, p. 271 et 275, 1er volume.

nie la certitude *à priori,* il faut nier la certitude des mathématiques.

Ajoutons que la théorie de Stuart Mill suppose une prétendue loi psychologique que l'expérience dément. Il est impossible, dit-il, de concevoir ce que l'expérience ne nous a jamais montré, et par suite nous concevons comme nécessaire ce qu'elle nous a toujours montré! Si cela était vrai, il serait aussi impossible de concevoir le contraire d'une loi de la nature que le contraire d'un axiome géométrique; nous n'avons jamais vu tomber le soleil ni la lune, et cependant nous concevons fort bien ces phénomènes (1). Jamais l'expérience ne nous a montré une âme survivant au corps, et cependant nous concevons fort bien l'immortalité, puisque nous y croyons; ceux mêmes qui la nient conçoivent

(1) Stuart Mill répond que nous avons vu tomber *d'autres corps,* et que *par analogie* nous pouvons nous représenter la chute du soleil. Par un raisonnement semblable nous pourrions dire à notre tour : « Nous n'avons jamais vu deux lignes droites enfermer un espace, » mais nous avons vu d'*autres lignes,* par exemple deux lignes *pres-* » *que droites* enfermer un espace; *par analogie* nous devrions con- » cevoir deux droites douées de la même propriété. » Il n'en est rien cependant; d'où vient donc que l'analogie peut nous faire concevoir un fait contraire à l'expérience, et ne peut nous faire concevoir le contraire d'un axiome? Cela ne vient-il pas de ce que le contraire de la loi physique est *concevable en soi,* tandis que le contraire de la vérité mathématique est *absolument inconcevable?* Comment expliquer cette différence, si la croyance aux lois de la nature et la croyance aux vérités géométriques ont la même origine, si elles sont l'une et l'autre des inductions également fondées sur les mêmes habitudes, sur le même témoignage des sens?

bien ce qu'ils nient. En un mot, nous sommes capables de concevoir des choses qui n'ont jamais été constatées par l'expérience, et qui n'ont même rien d'analogue dans l'expérience; si donc il est impossible de concevoir le contraire d'un axiome, cette impossibilité ne vient pas de l'expérience, mais de la nécessité même des axiomes, et cette nécessité, je la connais *à priori.* Nous sommes par conséquent en droit d'admettre que toute certitude ne vient pas de l'expérience. Un ensemble de propositions, même *à priori,* peut constituer une science, pourvu qu'elles s'appuient sur des axiomes absolument incontestables, universellement reconnus, et qu'elles soient rigoureusement déduites de ces axiomes. Ce n'est pas pour le besoin de notre cause que nous affirmons ainsi la possibilité d'une science *à priori*, puisque cette possibilité est prouvée par les sciences mathématiques : nous constatons seulement que, si le caractère *à priori* des mathématiques n'est pas une fin de non-recevoir et n'empêche pas de les regarder comme la science par excellence (μαθήματα), on ne saurait, sans inconséquence, tenir pour une fin de non-recevoir le caractère *à priori* de la métaphysique.

III

1° *Autres caractères essentiels à la science. — Fixité et généralité des vérités qu'elle constate. — En cherchant le fixe et le général, la science recherche la raison des choses.*

Si la certitude est le premier caractère de la science, il y a cependant d'autres conditions essentielles à considérer. Des faits particuliers peuvent être absolument certains, et néanmoins la connaissance des faits *isolés* n'est pas la science, car ce ne sont pas les faits mais les *lois* que la science cherche à établir. Il y a, sans doute, des sciences *de faits*, comme l'histoire, la philologie, la géographie; mais les faits qu'elles enregistrent servent de matériaux à la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire à la science qui recherche les lois du développement physique et moral de l'humanité. C'est donc la *constance*, l'élément *invariable*, *l'unité sous la variété* qui est l'objet de la pensée scientifique. Dans certaines sciences, comme les mathématiques, cet élément fixe est l'*immuable* même, le *nécessaire*; l'objet de ces sciences est donc la *raison immuable des choses*. Les sciences de la nature n'ont pour objet, sans doute, qu'une ordre *relativement invariable*, puisque les lois physiques sont *contingentes*; mais comme la *stabilité* et l'harmonie de ces lois sont l'œuvre d'une raison absolue qui préside à tout, on peut dire en ce sens que les sciences physiques

cherchent aussi la raison immuable des choses, sinon en elle-même, du moins dans ses manifestations.

Non seulement l'objet de la science est le *fixe*, l'immuable, mais c'est aussi le *général*, comme Platon et Aristote l'ont si bien compris. Or, en cherchant le *général*, c'est-à-dire les rapports communs qui existent entre les choses, la science s'élève à la conception d'un *type idéal;* elle remonte des faits à l'*idée*, à l'exemplaire intelligible des réalités sensibles. C'est la pensée créatrice, la raison des choses que la science poursuit; elle devient ainsi ce que Platon appelle « ἐπιστήμη, » la connaissance rationnelle, qui, non contente de constater les faits, comprend le *pourquoi* et le *comment* des choses.

2° *Liaison systématique de toutes les parties de la science. — La science la plus digne de ce nom serait celle qui ferait comme la synthèse de toutes les autres et ramènerait les vérités particulières à une vérité générale.*

En cherchant ainsi les rapports des choses entre elles et leur rapport avec la raison, qui fait leur unité et leur harmonie, la science relie, pour en former un tout, chacune des vérités qu'elle a démontrées. C'est ainsi que les sciences physiques, après avoir constaté des lois particulières, arrivent peu à peu à ramener plusieurs lois à une seule, à enchaîner entre eux les faits qui semblaient les plus différents : par exemple, une cause unique, la pesanteur,

explique aujourd'hui pourquoi certains corps tombent à terre et pourquoi certains autres s'élèvent en l'air. Non seulement on a ramené à une cause unique les phénomènes appelés chaleur, lumière, électricité, magnétisme, mais la science entrevoit la possibilité de réduire un jour *toutes* les lois de la nature à une seule explication, au mouvement des atomes éthérés (1). Ainsi chaque jour, les physiciens, en pénétrant plus intimement dans la connaissance des faits, arrivent à constater de plus en plus ce que les philosophes enseignent, à savoir, la simplicité des voies de la nature. Par là, en même temps, la science subordonne les unes aux autres toutes les vérités qu'elle découvre; elle tend à devenir *une*, et en tendant vers cette unité, elle manifeste l'unité de la vérité et du principe des choses.

Cette analyse des caractères essentiels de la science nous conduit à la définir : « *Un système de propositions rigoureusement démontrées* (*soit* à priori, *soit* à posteriori), *invariables, générales et reliées entre elles par des rapports de subordination.* »

Chaque science, considérée à part, doit répondre à cette définition : chacune d'elles, par conséquent, généralise; chacune d'elles subordonne les uns aux autres les faits ou les rapports qui constituent son objet propre. Mais s'il pouvait exister une science qui

(1) Cette hypothèse de l'*unité des forces physiques*, qui a pour elle l'illustre autorité du Père Secchi, a été vulgarisée dans un petit volume de la bibliothèque philosophique (*La physique moderne*, par M. Saigey).

s'élevât à la plus haute généralisation, c'est-à-dire à la connaissance de rapports absolument *universels ;* si cette science était comme la synthèse de toutes les autres, si elle arrivait à subordonner et à expliquer par le même principe, non plus seulement les vérités d'un même ordre, mais les différents ordres de vérités, une telle science, — en supposant qu'elle possédât la certitude, — ne serait-elle pas la science par excellence ?

Un tel idéal de la science peut-il exister réellement ? Et la métaphysique serait-elle la science qui le réalise ? Sans doute, *si elle est une science*, on ne peut lui refuser d'être la plus générale et la plus synthétique de toutes les sciences. Mais ce nom lui est-il dû ? Possède-t-elle les caractères essentiels compris dans la définition générale de la science ? C'est ce que nous allons examiner.

CHAPITRE II.

LA MÉTAPHYSIQUE POSSÈDE-T-ELLE LES CARACTÈRES ESSENTIELS A TOUTE SCIENCE ?

I. ***La métaphysique a la même certitude que les autres sciences.***

1° La métaphysique possède la même certitude que les mathématiques. — Elle s'appuie sur des notions susceptibles de définitions incontestables ou trop claires pour avoir besoin d'être définies. — Elle possède des axiomes. — Certitude de ces axiomes, qui sont supposés par les autres sciences. Toutefois les axiomes métaphysiques ont besoin d'être dégagés par l'analyse de nos jugements, et cette analyse est l'induction platonicienne. — Enfin la métaphysique possède des démonstrations.

2° La certitude *à priori* de la métaphysique trouve une vérification indirecte dans les sciences expérimentales. La contingence du monde est démontrée par les sciences physiques. Les lois du mouvement prouvent la nécessité d'un premier moteur : célèbre expérience de M. Plateau.

II. La métaphysique possède au plus haut degré le caractère de généralité essentiel à la science. — Elle est la plus synthétique de toutes les sciences : elle seule nous permet de nous élever à l'idée de l'*unité de la science*.

I

La métaphysique a la même certitude que les autres sciences.

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que la méthode *à priori* pouvait donner la certitude scien-

tifique (les mathématiques en sont la preuve). Par conséquent le caractère *à priori* de la métaphysique n'est pas une objection péremptoire contre la possibilité de la constituer comme science. Il nous reste à examiner si les conditions qui font la certitude de la méthode géométrique se retrouvent dans les démonstrations *à priori* de la métaphysique.

La certitude de la méthode géométrique tient à trois conditions : 1° elle définit clairement ; 2° elle part d'axiomes évidents et universellement reconnus, 3° elle déduit rigoureusement les conséquences de ces axiomes. — La métaphysique possède-t-elle ces trois éléments de la certitude rationnelle ? La question a été nettement posée par Kant (1) ; on sait qu'il la résout négativement. Il est impossible, suivant lui, qu'il existe des définitions, des axiomes, et par conséquent des démonstrations en dehors des mathématiques : en effet, dit-il, toute définition doit être adéquate à son objet ; cette condition se réalise en mathématiques, parce que le géomètre, en définissant une ligne ou une figure, définit seulement le procédé de l'esprit par lequel il la construit ; et comme il a une pleine et entière conscience de ce procédé, il peut arriver à une définition adéquate. En métaphysique, au contraire, nous ne savons pas tout ce que renferme un concept, et par conséquent toute définition qu'on en voudrait donner serait nécessairement incomplète ; et ce qui prouve cette impossibilité

(1) *Critique de la raison pure* (*Méthodologie*).

de définir, c'est la nécessité d'éclaircir par des exemples nos essais de définitions (1). Quant aux axiomes, ils ne sont également possibles qu'en mathématiques ; car tout axiome suppose une *intuition pure* (c'est-à-dire une intuition du temps ou de l'espace) (2), et il n'existe de telles intuitions qu'en mathématiques. Ainsi la métaphysique, n'ayant ni définitions, ni axiomes, manque des conditions nécessaires à toute démonstration ; elle n'a pas de *mathèmes* (théorèmes) ; en un mot, elle n'est pas une science exacte.

Ces objections sont-elles péremptoires? Nous ne le pensons pas, et nous n'hésitons pas à affirmer sur ce point des conclusions absolument contraires à celles de Kant. Nous essaierons donc de démontrer que la métaphysique possède des définitions, des axiomes, et que par conséquent elle est susceptible de toute la rigueur déductive qui constitue le caractère scientifique de la géométrie.

1° *La métaphysique s'appuie sur des notions susceptibles de définition, ou trop claires pour avoir besoin d'être définies.*

Nous ne prétendons pas, sans doute, que les définitions métaphysiques soient adéquates, c'est-à-dire renferment tout ce qui est essentiel au *concept*

(1) *Critique de la raison pure* (*Méthodologie*).
(2) *Ibid.*

défini. Mais cette condition n'est pas nécessaire pour qu'une définition soit bonne, et d'ailleurs elle manque aussi bien aux définitions de la géométrie qu'à celles de la métaphysique. En effet, il est *essentiel* à un triangle d'avoir *trois angles égaux à deux droites*, et cependant le géomètre ne fait entrer ni cette propriété, ni une foule d'autres propriétés non moins essentielles, dans la définition même du triangle. Il est essentiel au cercle d'être divisible en six arcs égaux dont la corde est égale au rayon ; et cependant on n'a pas besoin, pour définir le cercle, de connaître ce rapport du rayon au côté de l'hexagone inscrit. Il n'est donc pas nécessaire, pour définir une notion, de comprendre dans sa définition tout ce qui lui est essentiel ; une telle définition, si elle était possible, au lieu d'être le commencement de la science, serait à elle seule la science tout entière. Kant exige donc de la métaphysique une condition inutile et qu'aucune science ne réalise. Il suffit, pour qu'une définition soit bonne, qu'elle fasse clairement concevoir un petit nombre de caractères inhérents au *concept* défini, et inhérents à lui seul. Les définitions métaphysiques remplissent-elles ces conditions? C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

L'idée métaphysique par excellence est celle de l'*infini*. A cette notion se rattache, tout en s'en distinguant, l'idée de l'*indéfini*. L'une et l'autre sont susceptibles de définitions très claires, très rigoureuses, et universellement acceptées. L'*infini* est

« CE QUI EST TOUJOURS ET PARTOUT ET POSSÈDE TOUTES » LES PERFECTIONS. » Cette définition convient évidemment à l'*infini*, et à lui seul : elle possède donc les caractères que la logique exige d'une bonne définition. De plus, elle est très claire et universellement acceptée ; car l'athée, en niant l'existence de Dieu, entend précisément nier les mêmes perfections que nous affirmons, et au sens où nous les affirmons : il en a donc la même idée que nous ; il définit Dieu comme nous le définissons ; il est d'accord avec nous sur l'*essence* de Dieu, et le désaccord n'est que sur la question de son *existence*. Quant à l'*indéfini*, c'est « CE QUI EST TOUJOURS SUSCEPTIBLE » D'AUGMENTATION OU DE DIMINUTION. » Cette définition est aussi admise universellement, et tout le monde entend la même chose par le mot d'*indéfini*. En effet, si on énonce la proposition mathématique : « *la série des nombres carrés est indéfinie,* » tous ceux qui l'entendront énoncer comprendront qu'elle signifie : « *il n'y a pas de nombre carré si grand qu'il ne soit* » *possible d'en concevoir un plus grand.* » De même ceux qui nient le *progrès indéfini* du monde et ceux qui l'admettent entendent également par ces mots *un progrès sans limite et qui pourtant n'atteindra jamais la perfection absolue.*

On a souvent discuté sur la *nécessité* et la *contingence ;* mais ce n'est pas sur la *signification* de ces mots que porte la discussion ; car tous les philosophes les comprennent de la même façon. Ceux qui croient à la *nécessité* des lois de la nature, aussi bien

que ceux qui, avec nous, en affirment la *contingence,* entendent par le mot *nécessaire* « CE DONT LA » NON-EXISTENCE EST IMPOSSIBLE, » et par le mot *contingent* « CE QUI AURAIT PU NE PAS EXISTER. »

On n'est pas moins unanime sur la définition de la *cause finale* : c'est « LE BUT QUE SE PROPOSE UNE » VOLONTÉ INTELLIGENTE. » En niant la *finalité* dans la nature, l'athée nie cette même intelligence, cette même prévision, ce même but raisonnable que nous reconnaissons. Ici encore tous sont d'accord, sinon sur le fait, au moins sur le sens du mot.

Il y a donc des notions métaphysiques qui sont susceptibles de définitions, et de définitions *incontestées.* On objectera que certaines autres sont indéfinissables, par exemple les notions de *temps* et d'*espace*. Nous l'accordons ; mais nous remarquerons que les géomètres ne définissent pas non plus le *temps* et l'*espace*, et pourtant ils en parlent à chaque instant : la rigueur de la méthode mathématique en est-elle moindre pour cela ? Non évidemment ; car il y a des notions tellement claires par elles-mêmes qu'elles n'ont pas besoin de définition ; or, tel est précisément le cas de toutes les notions sur lesquelles la métaphysique raisonne sans les définir, comme la *possibilité* et l'*impossibilité*, l'*être* et le *néant*, la *substance* et l'*attribut*. Tout le monde emploie à chaque instant les mots *possible* et *impossible*. Quand on dit « *ceci est* » ou « *ceci n'est pas,* » on sait très clairement ce qu'on veut dire. Ces mots sont le fond du langage, et la métaphysique ne les

emploie pas dans un autre sens que le langage ordinaire. Chacun distingue très bien un *être réel, concret* (comme l'homme, le monde), d'avec un *attribut abstrait* (comme la bonté, la rondeur). Quel homme ignore le sens des mots *cause* et *effet*? Et si les métaphysiciens les définissent, ce n'est pas pour les mettre à la portée du vulgaire, qui les entend très bien, mais pour réfuter certains philosophes sceptiques (comme Hume), qui ont la prétention de ne pas les entendre. Il n'est donc pas nécessaire de tout définir; il suffit d'employer les mots au sens où tout le monde les entend. C'est ce que fait la métaphysique aussi bien que la géométrie. Comme la géométrie, elle a pour point de départ des définitions universellement admises, ou des idées trop claires pour avoir besoin d'être définies. Cherchons maintenant si les mêmes caractères de clarté et d'universalité se trouvent dans les principes *à priori* qu'elle pose comme *axiomes*. Ce nom d'*axiomes* leur est-il dû au même titre qu'à ceux de la géométrie?

La métaphysique a des axiomes. Certitude de ces axiomes. Toutes les autres sciences les supposent ou les sous-entendent.

Tout jugement *à priori*, dont l'évidence est universellement reconnue, est un *axiome*. Examinons donc si les propositions que les métaphysiciens appellent *vérités premières de la raison* possèdent cette évidence et cette universalité.

On a quelquefois étendu ce nom de *vérités premières* à des propositions dont l'évidence n'est pas immédiate; aussi réduirons-nous le plus possible le nombre de ces premiers principes; mais on ne saurait refuser de reconnaître comme évidents les jugements suivants, qui sont le fond même du sens commun et que toutes les sciences admettent ou sous-entendent :

1° Axiome de contradiction (*Une même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être*).

2° Axiome de possibilité (*Tout ce qui n'est pas contradictoire dans les termes pourrait ou aurait pu être*).

3° Axiome de substance (*Il n'y a pas d'attributs sans être ni d'être sans attributs*).

4° Axiome de causalité (*Tout phénomène dépend d'une cause sans laquelle il ne peut se produire*).

5° Axiome de finalité (*L'accord d'un grand nombre de moyens et leur concours vers un seul et même but suppose une cause intelligente qui a voulu atteindre ce but*) (1).

6° Affirmation de l'infini (*Il existe quelque être infini, éternel et nécessaire*) (2).

(1) Ainsi formulé, le principe de finalité est un axiome; quant à la proposition plus générale : « *Tout a une fin,* » nous ne la donnons pas comme un axiome, car elle peut et doit se démontrer.

(2) Nous ne posons pas non plus comme axiome l'*existence de Dieu*, qui est encore une vérité *démontrable*, mais seulement l'existence de *quelque chose d'Infini*. C'est au raisonnement qu'il appartient d'établir que cet Infini est un Etre Intelligent et Parfait.

Ce sont là, disons-nous, des propositions que tout le monde admet, et s'il y a des philosophes qui les contestent, ils les sous-entendent dans tous leurs jugements comme dans leur conduite. Pour le démontrer, nous allons examiner tour à tour chacun de ces axiomes, les analyser et constater leur intervention nécessaire dans toutes les opérations intellectuelles.

La nécessité et l'universalité du *principe de contradiction* ne peuvent être mises en doute, car il est essentiel à toute pensée d'exclure le contraire de ce qu'elle affirme. Mais, si on ne peut en contester l'évidence, on en conteste quelquefois l'importance; « ce n'est, » a-t-on dit, « qu'une simple proposition » *analytique*; or de telles propositions ne sont pas, » à proprement parler, des jugements; ce sont de » pures *tautologies*, qui nous présentent deux fois le » sujet sans en affirmer aucun attribut nouveau » pour l'esprit. » A cette objection nous répondrons d'abord que les mathématiciens reconnaissent comme des axiomes et tiennent pour utiles certaines propositions purement *analytiques* (par exemple, « *le tout est plus grand que sa partie* »). D'ailleurs, est-il exact de dire que le *principe de contradiction* soit un jugement simplement *analytique?* N'est-il pas, au contraire, la *condition* sous-entendue de tous les jugements analytiques, ce qui suppose qu'il leur est logiquement antérieur, et que, par conséquent, il en est distinct? Pour nous, il nous semble qu'il est réellement *synthétique;* en effet, en affirmant que *le contradictoire est impossible*, nous affirmons que *ce qui est contre les lois de la pensée est aussi contre la nature des choses*; nous affirmons que *l'impossibilité subjective constitue l'impossibilité objective* : l'attribut a donc plus de compréhension que le sujet, et c'est là le caractère propre des jugements *synthétiques*.

Le *principe de causalité* n'est pas moins évident ni moins universel que l'*axiome de contradiction.* Tout homme attribue une cause à tout ce qu'il voit; le seul fait de croire à l'existence des corps est une application de ce principe; car si nous pouvions croire qu'il y a des phénomènes sans cause, nous pourrions croire que nos perceptions n'ont pas de causes réelles et que le monde extérieur n'est qu'une illusion.

Cette foi à l'existence des corps suppose également l'*axiome de substance.* En effet, lorsque nous concluons de la *dureté* ou de la *couleur* à la réalité d'une *chose* dure ou colorée, nous affirmons par là qu'*il n'y a pas de qualités sans substance* et que de pures *abstractions* ne sauraient exister par elles-mêmes. Si donc tout le monde, à chaque instant, dans chaque perception, applique ces deux principes de *causalité* et de *substance*, comment leur refuser le nom d'*axiomes universels*?

L'évidence du *principe de possibilité* a été, sans doute, plus contestée que celle des axiomes précédents. « De ce que le contradictoire est impossible, » il ne s'ensuit pas, » a-t-on dit, « que le *non-con-* » *tradictoire* soit toujours possible. » Telle est l'objection de Kant, et nous convenons qu'elle se pré-

sente naturellement à l'esprit. Mais si l'on conteste aux métaphysiciens la certitude du *principe de possibilité*, il faudra également la contester aux mathématiciens qui, sans énoncer ce principe en toutes lettres, le supposent à chaque instant. Ne suppose-t-on pas, en mathématiques, qu'*il est toujours possible d'ajouter un nombre à un autre, une grandeur à une grandeur?* D'où vient le droit de faire cette supposition? Uniquement de ce qu'*il n'y a aucune contradiction dans l'addition du fini au fini.* Toutes les fois qu'un géomètre donne une définition ou fait une construction pour faciliter la démonstration, il sous-entend évidemment que la figure définie ou la construction imaginée est *possible* : ainsi, quand on se représente une demi-circonférence tournant autour de son diamètre et engendrant une sphère, ou un triangle rectangle engendrant un cône par sa révolution, on suppose préalablement que tous les mouvements dans l'espace sont possibles : quand on joint deux parallèles par une sécante, on admet *à priori* qu'il est toujours possible de joindre un point de l'espace à un autre. D'où vient la croyance à la possibilité de ces figures, de ces mouvements, de ces constructions? Vient-elle de l'imagination? d'une *intuition pure* de l'espace, comme le suppose Kant? Non, car, par l'imagination ou par l'*intuition pure*, on peut bien se représenter *un certain nombre* de points joints entre eux par des lignes, mais jamais nous ne nous sommes représenté *toutes* les lignes, *toutes* les figures, *tous* les mouvements possibles. Par conséquent,

lorsque nous affirmons mentalement la possibilité de joindre *tous* les points de l'espace par des lignes, nous dépassons de beaucoup la portée de l'intuition *sensible* et même de l'intuition *pure; nous étendons la possibilité jusqu'à la limite où la pensée cesse de concevoir, c'est-à-dire jusqu'à la contradiction exclusivement;* ce qui revient à dire que nous regardons comme possible tout ce qui n'est pas contradictoire. Si donc cette identité de l'*intelligible* et du *possible* est assez évidente pour que les mathématiciens la supposent sans la démontrer, c'est que le sens commun croit invinciblement à ce principe; dès lors, nous avons le droit de le tenir pour un *axiome*, à moins qu'une même proposition ne soit tour à tour évidente ou contestable, évidente quand elle ne sert qu'à établir les propriétés des cercles et des carrés, contestable quand elle peut servir de fondement à une démonstration métaphysique.

Il en est du *principe de finalité* comme du *principe de possibilité*. Si les philosophes le formulent en toutes lettres, et surtout s'ils laissent voir l'intention d'en tirer des conclusions en faveur de l'existence de Dieu, on trouve des volumes d'objections à faire contre cette proposition, pourtant si simple : « l'*accord* » *d'un grand nombre de moyens concourant à un même* » *but suppose une intelligence qui a voulu ce but.* » Mais si on perd de vue l'importance métaphysique de ce principe, on ne songe pas à en douter, et les savants, aussi bien que le vulgaire, l'appliquent à chaque instant. Ainsi, quand, dans une grotte de

la vallée de la Vézère, un géologue contemporain a découvert la figure d'un mammouth, gravée très distinctement sur une plaque d'ivoire, tous les savants qui ont vu cette curieuse production de l'art troglodyte ont conclu, sans hésiter, que ce dessin avait été fait de main d'homme, et que l'auteur avait voulu représenter un éléphant à longs poils. Si quelqu'un s'avisait de soutenir que, pour tracer les lignes de cette figure, il a suffi d'un caillou pointu, roulé par la violence des eaux, et frotté contre la plaque d'ivoire dans toutes les directions, personne assurément ne prendrait cette explication au sérieux. D'où vient, cependant, que cette supposition est ridicule? Uniquement de ce qu'elle attribue à une cause *purement mécanique* l'harmonie d'un certain nombre de traits et la disposition spéciale qui les fait concourir à la représentation d'un objet déterminé. Par conséquent, tout le monde regarde comme impossible que l'accord de plusieurs moyens vers une même fin résulte d'une cause dénuée d'intelligence; on ne peut contester ce principe qu'en paroles, on le suppose toujours dans la pratique : c'est donc un *axiome* au sens le plus strict du mot.

Quelques philosophes, sans nier absolument le *principe de finalité*, ont essayé de le restreindre et de lui enlever sa valeur démonstrative par rapport à la question de l'existence de Dieu. On a imaginé l'hypothèse de la *finalité inconsciente*, c'est-à-dire que, par une distinction dont la philosophie ne s'était jamais avisée jusqu'ici, on admet sans doute que l'accord et le concours de tous les moyens vers un but suppose bien une cause finale, un *but poursuivi*, mais non pas *poursuivi avec conscience*. Supposons un instant que cette hypothèse de la *finalité inconsciente* puisse expliquer l'accord des moyens avec les fins; et dès lors je pourrai faire le raisonnement suivant : J'ai cru jusqu'ici à l'intelligence des autres hommes, parce qu'ils articulent des sons qui font des mots, des mots qui font des phrases, des phrases qui composent des discours suivis et raisonnables; autant leur langue prononce de sons, autant il y a de moyens coordonnés et dirigés vers un but unique, qui est la formation d'une phrase intelligible; et c'est pourquoi j'ai toujours cru que cette coordination était intentionnelle et voulue avec conscience. Mais aujourd'hui qu'à la lumière d'une philosophie nouvelle il est possible de concevoir un but déterminé poursuivi sans conscience, des moyens coordonnés sans un *choix* conscient et volontaire, rien ne m'empêche de supposer que mes semblables, tout en imprimant à leur langue et aux autres organes de la voix les mouvements nécessaires pour produire des mots et des phrases, n'ont aucune conscience de ce que veulent dire ces mots. L'absurdité d'un tel raisonnement, — inattaquable cependant si on part de l'hypothèse de la *finalité inconsciente* (1), — prouve

(1) Comme exemple de *finalité inconsciente*, on a cité l'instinct des bêtes; on aurait pu aussi bien citer l'exemple d'une horloge, dont

simplement qu'il est impossible de séparer l'idée de *finalité* d'avec l'idée de *conscience* et de libre choix ; et par conséquent le *principe de finalité*, — non pas tel que le font des systèmes arbitraires, mais tel qu'il est dans notre esprit, — affirme à la fois et la direction unique des moyens vers un but, et l'existence d'une intelligence directrice, *consciente* de son intention.

Enfin nous avons compté au nombre des vérités universellement admises l'*affirmation de l'infini*. C'est bien là encore un *axiome*, car l'affirmation contraire est impossible à concevoir. Il y a eu sans doute des philosophes pour mettre en doute l'existence du véritable infini, qui est Dieu ; mais par là même ils ont été obligés d'admettre l'infinité et l'éternité de la nature. L'erreur sur l'infini est donc possible, mais non la négation de l'infini. Dira-t-on qu'il est au moins possible de ne pas se prononcer sur la question de l'infini, de ne rien affirmer à ce sujet? c'est là une équivoque ; sans doute on peut se déclarer neutre (comme fait le positivisme), entre les deux affirmations de l'éternité de Dieu et de l'éternité de la nature ; mais il est nécessaire d'admettre que

les rouages ont une cause finale, sans en avoir conscience. Ces exemples ne prouvent qu'une chose, c'est qu'il peut y avoir des *instruments* inconscients de la *finalité*.

« Arguit in fabro, non in se machina mentem. »
(*Anti-Lucrèce*).

De là, à conclure que la finalité a pu *précéder* l'intelligence, il y a un abîme (V. dans la 2e partie de ce mémoire une discussion plus détaillée de la philosophie de l'inconscient).

l'une ou l'autre est vraie ; car la fausseté de l'une entraîne forcément la vérité de l'autre. Il n'y a pas d'effort d'esprit qui puisse arriver à supposer que l'infini ne soit pas, et par conséquent l'affirmation de son existence est bien une *proposition universelle*, un jugement nécessaire *à priori*.

Nous avons donc le droit de regarder les *axiomes* métaphysiques comme aussi certains que les axiomes supposés dans les autres sciences. Il y a plus : on peut dire que *ce sont absolument les mêmes*, et que les axiomes admis, soit en mathématiques, soit dans les sciences expérimentales, ne sont que des *applications particulières* des axiomes métaphysiques. Il est évident que le *principe de contradiction* est le fondement de l'axiome mathématique : « *deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.* » Nous avons vu que l'*axiome de possibilité* est impliqué dans toutes les définitions, dans toutes les constructions des géomètres : on le suppose également dans la conception de l'espace et du temps ; d'où vient en effet que nous les concevons comme indéfinis? N'est-ce pas uniquement parce que l'on peut *toujours* supposer *sans contradiction* l'addition d'une durée finie à une durée finie, d'une étendue finie à une étendue finie?

Quant aux axiomes de *substance*, de *causalité* et de *finalité*, ils servent de fondement, qu'on s'en rende compte ou non, aux sciences de la nature. La physique admet qu'il y a partout des *forces*, et que ces forces *invisibles* sont *causes* des phénomènes

visibles. Or, cette conception de la *force* implique à la fois l'*axiome* de *substance* et celui de *causalité ;* car si l'on pouvait supposer des qualités sans substance, on pourrait admettre qu'il y a des mouvements sans qu'il existe une chose réelle qui meuve ou qui soit mue, et ainsi le monde se réduirait à une somme de propriétés abstraites, à un néant revêtu de qualités sensibles. Ajoutons que la force est un *principe d'action*, qu'elle exerce une *influence* sur les autres forces. Si donc on admettait avec Hume que la *causalité* est un simple rapport de temps, et que l'idée d'une *action*, d'une *influence* exercée par une chose sur une autre est inconcevable, il faudrait également tenir pour inintelligible cette notion de *force*, qui est pourtant inhérente à toutes les sciences de la nature ; il faudrait renoncer à toute explication *mécanique* du monde, car le *mécanisme* n'est que l'enchaînement des *forces* et de leurs actions (1).

Enfin, si la notion de *causalité* est nécessaire à la conception *mécanique* de la nature, il faut que le *mécanisme* soit expliqué à son tour par un principe encore supérieur. En effet, ce ne sont pas les lois mécaniques qui ont produit le mouvement ; elles ne sont elles-mêmes que le *résultat* des mouvements de la matière ; et, comme le mouvement en acte

(1) Les deux notions de *mécanisme* et de *causalité* sont si évidemment identiques que ces termes sont pris pour synonymes dans toute philosophie de la nature.

n'appartient pas *essentiellement* à la matière (qui par elle-même est inerte, c'est-à-dire indifférente au repos et au mouvement), il faut, en dernière analyse, chercher la cause des lois mécaniques dans un premier moteur immatériel, par conséquent dans une causalité intelligente et libre. Ainsi la *causalité* est nécessairement subordonnée à la *finalité*.

Cette subordination, que la raison nous montre dans toutes les lois de la nature, est surtout manifeste quand on étudie les phénomènes vitaux et les rapports qui unissent entre eux les êtres animés. Ici toute explication purement mécanique laisse la science à moitié chemin. Quand même on supposerait avec Darwin que l'appropriation de l'*organe* avec le *milieu* a pu résulter de l'action mécanique ou chimique de ce milieu lui-même — (hypothèse d'ailleurs pleine d'insolubles difficultés) (1), — comment expliquer mécaniquement l'appropriation qui existe entre l'or-

(1) Sans discuter ici à fond le darwinisme, nous indiquerons seulement une objection, qui nous semble péremptoire, contre la doctrine de l'*influence du milieu*. Si la structure de l'œil et son aptitude propre à percevoir les vibrations lumineuses sont des effets mécaniques ou chimiques produits sur la matière par l'impression de la lumière ; si la délicatesse du tympan de l'oreille et son aptitude à percevoir les sons résultent de l'impression de l'air sur cet organe, comment se fait-il que la lumière n'ait pas transformé en œil, que l'air n'ait pas transformé en oreille chaque portion de matière organique soumise à l'action de ces milieux ? Il faudrait à tout le moins admettre que certaines portions de la matière étaient spécialement *prédisposées* à être modifiées par le milieu ; dès lors on ne fait que reculer la difficulté, mais on n'évite pas la nécessité d'admettre une harmonie *préétablie, intentionnelle* entre l'organisme et le milieu.

ganisation d'un être et les besoins d'un autre? Par exemple, est-ce la faiblesse de l'estomac de l'enfant, et le besoin qu'il a de se nourrir de lait, qui exercent une action mécanique ou chimique sur le sang de la mère pour le transformer en lait? Il est même ridicule de poser la question. Cependant il est évident qu'il y a un rapport entre ces deux faits, le besoin de lait chez l'enfant et la sécrétion du lait chez la mère; si ce rapport ne résulte pas d'une action mécanique exercée par un des deux phénomènes sur l'autre, il faut qu'il résulte d'une harmonie préétablie; il faut que des mesures aient été prises d'avance pour faire apparaître ensemble ces deux faits, qui procèdent de deux mécanismes indépendants. La physiologie ne peut donc, dans bien des cas, expliquer les rapports des faits entre eux que par le *principe de finalité*; et, lorsqu'elle évite d'énoncer ce principe en toutes lettres, par crainte de la métaphysique, elle est obligée, du moins, de parler d'*appropriations, d'instincts préservatifs* de mécanisme *en apparence intentionnel* (1). C'est avouer à la fois et les causes finales et le désir qu'on aurait de pouvoir s'en passer.

C'est ainsi que nous retrouvons dans toutes les sciences les axiomes de la métaphysique, exprimés

(1) Rien de plus curieux, à ce point de vue, que le chapitre des *mouvements réflexes*, dans la *Physiologie du système nerveux* de M. Vulpian. L'auteur parle de « *réactions appropriées* » « *adaptées, qui semblent concourir d'une façon intentionnelle à un but déterminé.* »

ou *sous-entendus*. Toutes les sciences, en les supposant, les admettent à titre de principes *absolument et éternellement vrais*, et par conséquent à titre de manifestations de l'infini. Il est donc rigoureusement vrai de dire, avec Leibniz, qu'il y a de la métaphysique partout, et il est impossible de nier les axiomes métaphysiques sans nier du même coup ceux des autres sciences. Accepter les uns et rejeter les autres est une inconséquence indigne de tout vrai savant.

Les axiomes métaphysiques ont besoin d'être dégagés par l'analyse de nos jugements, et cette analyse est l'induction platonicienne.

Toutefois, cette inconséquence n'est pas rare; il faut donc qu'elle ait sa cause dans une des sources ordinaires d'erreur que la logique constate. Il nous semble qu'elle doit s'expliquer par le *défaut d'analyse*. En effet, bien que les axiomes des sciences exactes ou positives ne soient pas autre chose que les axiomes métaphysiques, *appliqués à un ordre particulier de connaissances*, il n'en est pas moins vrai qu'ils nous apparaissent dans cette application particulière avant de nous apparaître *en eux-mêmes* et sous leur forme *absolue*. Par exemple, l'axiome mathématique : « *on peut toujours joindre par une ligne deux points quelconques de l'espace*, » est une conséquence particulière de l'axiome que nous avons appelé *principe de possibilité* (TOUT CE QUI N'IMPLIQUE

PAS CONTRADICTION EST POSSIBLE). La croyance à la réalité du monde extérieur est une application des principes de *substance* et de *causalité*. Mais la réflexion est nécessaire pour nous faire découvrir que la légitimité de l'application a sa raison dans la vérité du principe absolu. Nous apercevons beaucoup de conséquences en vertu d'un principe *sous-entendu*, avant de saisir et de formuler la nature de la vérité que nous sous-entendons. C'est seulement par l'analyse de nos jugements que nous arrivons à discerner l'élément particulier de l'élément général, et à concevoir ce dernier sous sa forme abstraite. C'est pourquoi il est nécessaire, — je ne dis pas de *prouver les axiomes* métaphysiques (un axiome ne se démontre pas), — mais de prouver que nous les admettons et que nous les sous-entendons dans chacun de nos jugements. Nous n'avons d'abord qu'une conscience *implicite* et vague de l'évidence de ces principes généraux; mais cette conscience devient plus distincte dès que nous analysons nos pensées; (c'est ainsi que l'analyse des raisonnements qui nous guident dans notre conduite quotidienne nous fait découvrir des majeures et des mineures sous-entendues, et dont nous n'avions qu'une conscience rapide) (1). Cette méthode d'analyse, qui nous fait

(1) Nous parlons ici d'une conscience *vague*, d'une conscience rapide, mais nous pensons cependant que cette conscience est très réelle. Nous n'avons pas d'idées absolument inconscientes, mais seulement des idées rapides ou confuses, *faute d'attention*. Aucun fait psychologique n'exige cette hypothèse des *idées inconscientes*, et une

découvrir toute l'étendue de notre raison, et qui nous fait trouver l'affirmation *générale* sous l'affirmation *particulière*, l'affirmation *universelle* sous l'affirmation *générale*, n'est autre chose que la *dialectique* ou l'*induction platonicienne*. Elle ne nous apprend que ce que nous savons, mais ce que nous savons sans y penser distinctement, et nous oblige à convenir des vérités latentes impliquées dans tous nos jugements, sous peine d'être en contradiction avec nous-mêmes. C'est ainsi que Socrate, dans sa conversation avec Aristodème (1), *dégage* l'axiome de *finalité*, par l'analyse des jugements que son interlocuteur porte sur les œuvres des grands hommes d'Athènes. En lui demandant si ces chefs-d'œuvre ne seraient pas des productions du hasard, il l'amène à convenir de cette *vérité universelle*, que l'ordre, la convenance, la beauté ne sauraient être réalisés sans une intelligence capable de les concevoir. On peut appliquer la même méthode au *dégagement* de chacun des principes de la raison. Prenons pour exemple le *principe de causalité*. Suppo-

telle conception est même inintelligible. On conçoit fort bien des *mouvements inconscients*; d'où vient donc l'impossibilité de concevoir l'idée inconsciente, si ce n'est de ce que cette hypothèse est contradictoire?

Nous croyons du reste que Leibniz et les Leibniziens n'entendent pas non plus le mot d'*idées inconscientes* au sens rigoureux et absolu, et qu'ils désignent par là les jugements accompagnés d'une conscience très faible et très rapide (Voir à ce sujet la note C à la fin du volume).

(1) Xénophon, *Mémorables*, livre 1er.

sons, par une fiction dont nous demandons pardon d'avance, une suite à la conversation rapportée par Xénophon. Nous espérons que dans cette pâle imitation des dialogues socratiques on verra moins une témérite qu'un hommage rendu à la méthode du grand philosophe :

..... ARISTODÈME. — Je conviens, Socrate, que la nature ne peut avoir qu'une cause intelligente, si toutefois elle a une cause; mais n'est-il pas possible qu'elle existe sans cause et par elle-même?

SOCRATE. — Dis-moi, ô Aristodème, crois-tu que tes sandales soient l'œuvre d'un cordonnier?

ARISTODÈME. — Par le chien, dieu des Egyptiens, dont tu aimes à invoquer le témoignage, il serait difficile d'en douter.

SOCRATE. — Tu n'as pas vu cependant le cordonnier travailler à ces chaussures?

ARISTODÈME. — Non, sans doute.

SOCRATE. — Comment donc peux-tu savoir si elles sont l'œuvre d'un artisan ou si elles n'existent pas sans cause et par elles-mêmes?

ARISTODÈME. — Quelle absurdité dis-tu là? Ne saurais-tu renoncer à ces plaisanteries dignes d'un sophiste?

SOCRATE. — Tu comprends mal ma pensée, excellent Aristodème! Je ne te demande pas si tes sandales existent par elles-mêmes, mais *comment tu sais* qu'elles n'existent pas par elles-mêmes.

ARISTODÈME. — Il faudrait avoir perdu le sens pour croire que la matière dont on fait les chaussures a pris par elle-même la forme qu'elle a.

SOCRATE. — Est-ce uniquement de la matière qui sert à faire des chaussures, ou est-ce de toute matière en général que tu prétends parler, en disant qu'elle ne saurait avoir pris par elle-même une forme déterminée?

ARISTODÈME. — Quelle patience ne faut-il pas, Socrate, pour écouter de telles arguties!

SOCRATE. — Fais donc cet effort de patience, et, par complaisance ou par pitié pour la faiblesse de mon esprit, daigne répondre à ma question.

ARISTODÈME. — Soit. Je te répondrai donc, puisque tu feins de l'ignorer, que je ne parle pas seulement de la matière dont on fait les chaussures, mais de toute matière en général, en disant qu'elle est incapable de se donner une forme par elle-même.

SOCRATE. — Comment donc peux-tu supposer que la matière dont le monde est fait possède par elle-même la forme si merveilleuse qui constitue l'harmonie du monde, et que la matière qui compose nos corps se soit organisée sans organisateur?

Nous ne pousserons pas plus loin cette fiction, peut-être déjà trop longue; nous avons seulement voulu montrer que les axiomes métaphysiques sont tout simplement les aveux que fait le sens commun le plus vulgaire, *si on l'oblige à rendre raison de ses croyances instinctives.* Ainsi, bien que les axiomes métaphysiques soient d'une évidence *moins immé-*

diate sous leur forme générale que dans leur application particulière, ils sont d'une évidence *égale*, une fois que la réflexion les a dégagés. Il y a cette différence, entre la méthode géométrique et la méthode métaphysique, que la première pose des axiomes sans les discuter, et que la seconde commence par les discuter, par les dégager au moyen de l'analyse de nos pensées ; mais cette différence de méthode tient à ce que la métaphysique reprend les choses de plus haut ; une fois ses axiomes mis en lumière par l'analyse de nos jugements, sa marche devient identique à celle du raisonnement géométrique, c'est-à-dire qu'à l'aide de principes absolument certains et de définitions claires, elle déduit de véritables théorèmes. C'est cette possibilité d'établir des *théorèmes* en métaphysique qu'il s'agit maintenant de démontrer.

De la démonstration en métaphysique.

Du moment que la métaphysique possède des *axiomes* et des *définitions*, il en résulte évidemment qu'elle doit pouvoir en déduire des théorèmes. Nous n'ignorons pas que cette assimilation complète de la méthode métaphysique à la méthode des sciences exactes rencontre en général peu de faveur ; mais cela tient peut-être en partie au souvenir de l'essai malheureux que Spinosa a fait de la méthode géométrique ; or, l'exemple de Spinosa ne prouve pas que la méthode soit mauvaise, mais seulement qu'il a pris

pour point de départ une définition équivoque (la définition de la substance). L'abus ne saurait rien prouver contre l'usage ; ainsi la question de l'emploi de la méthode géométrique en métaphysique ne nous semble pas jugée ; nous n'hésitons pas à regarder cette méthode comme possible et comme féconde.

Elle est possible; car, si la métaphysique possède des axiomes, il doit nécessairement résulter de leur comparaison certains rapports nouveaux ; or une vérité résultant de la comparaison de deux axiomes est un théorème. Soit par exemple le principe de causalité, considéré comme majeure : je puis l'énoncer sous cette forme :

« *Pour que quelque phénomène soit possible, il faut* » *qu'il y ait une cause capable de le réaliser.* »

Le principe de *possibilité* me donne la mineure : « *Tout ce qui n'est pas contradictoire est possible.* »

La conclusion qui s'ensuit évidemment est :

« *Donc, il existe une cause capable de réaliser tout* » *ce qui n'est pas contradictoire* (1). »

Cette conclusion est la plus élevée de toutes celles où la métaphysique peut arriver. En effet, dire qu'il

(1) Un kantiste objecterait que, dans la majeure il est question de la possibilité *objective*, et, dans la mineure, de la possibilité *subjective*. Mais c'est l'essence même du *principe de possibilité* d'affirmer l'identité de la possibilité *subjective* avec la possibilité *subjective*. Il faudrait donc nier purement et simplement ce principe pour maintenir la distinction faite par Kant, et dès lors il faudrait nier, aussi, comme l'a fait Kant, l'objectivité des mathématiques qui supposent cet axiome.

existe une cause capable de réaliser tout ce qui n'est pas *irrationnel*, c'est dire qu'il existe une *Puissance infinie* dont la raison est la seule loi. Si donc l'existence de Dieu se démontre par la seule comparaison de deux axiomes, peut-on trouver rien de plus fécond que cette méthode?

Dans le syllogisme que nous venons de prendre pour exemple, la majeure et la mineure sont l'une et l'autre des propositions *à priori*, comme en géométrie. D'autres fois, cependant, c'est l'expérience qui fournit la mineure aux démonstrations métaphysiques, comme dans le syllogisme suivant :

« Toute série de phénomènes suppose une cause » (*majeure à priori*).

« Or la nature est une série de phénomènes » (*mineure expérimentale*).

« Donc il existe une cause de la nature. »

L'expérience, en établissant la vérité de la mineure, prête ainsi son appui à la métaphysique; elle rend les démonstrations philosophiques plus accessibles aux esprits qui raisonnent plus volontiers sur les *réalités* que sur les *possibilités;* c'est à la présence d'une mineure expérimentale que la preuve de l'existence de Dieu par la *contingence du monde* et la preuve par les *causes finales* doivent cette évidence sensible, cette popularité qui les fait généralement préférer aux preuves purement *à priori*. Toutefois, s'il est bon et utile que la métaphysique emprunte à l'expérience les mineures de ses démonstrations, il n'en faut pas faire une condition absolue de certitude; car, au point de vue de la rigueur du raisonnement, il suffit, comme l'avons vu, de poser comme mineure la *possibilité* des choses, pour en conclure à la *réalité* de l'Etre qui renferme en lui la raison de toutes les *possibilités*. Il suffit que *l'acte précède la puissance*, comme l'a si profondément vu Aristote, pour que la seule affirmation des *possibles*, conçus *à priori*, implique l'existence d'une *cause en acte*, logiquement antérieure aux possibilités éternelles, et par conséquent éternelle elle-même. Une telle démonstration de l'existence de Dieu a la forme d'une démonstration géométrique, et rien ne lui manque pour en avoir la rigueur.

Si de la comparaison de plusieurs axiomes entre eux on peut déduire des *théorèmes* métaphysiques, on arrive également au même résultat par l'analyse de chaque axiome considéré séparément; car chacun de ces axiomes est une affirmation *implicite* de l'existence de Dieu : il suffit de les transformer en propositions équivalentes pour leur faire exprimer cette affirmation. La formule du *principe de contradiction*, « LE CONTRADICTOIRE EST IMPOSSIBLE, » est synonyme de cette autre proposition : « LA POSSIBILITÉ DES CHOSES EST SUBORDONNÉE A LA POSSIBILITÉ DE LA PENSÉE, » ce qui implique que toute possibilité dépend d'une Intelligence. *L'axiome de causalité*, en exprimant la *dépendance* de tout phénomène, *l'impuissance du phénomène à exister par soi-même*, implique la *contingence* de toute la série des phénomènes; car il serait contradictoire d'ad-

mettre que la série totale est nécessaire, si chacune de ses parties est contingente. Une somme, en effet, ne diffère de ses parties que par la quantité, et non par les conditions de son existence. Enfin, dans l'axiome : « TOUTE QUALITÉ SUPPOSE UN SUJET, » l'analyse découvre les propositions les plus fécondes, telles que celles-ci : « S'IL Y A UNE RAISON » ÉTERNELLE DES CHOSES, IL FAUT QU'IL Y AIT DE » TOUTE ÉTERNITÉ UN ETRE RAISONNABLE ; » ou encore : « LE BIEN ABSOLU, LA PERFECTION, L'INFINITÉ, » SUPPOSENT UN ETRE ABSOLUMENT BON, PARFAIT, » INFINI. » Ainsi, toute proposition de la raison humaine affirme Dieu comme Etre personnel, et toute philosophie qui nie Dieu ou fait abstraction de la question de son existence nie la raison ou fait abstraction de la raison.

2° *La certitude* à priori *de la métaphysique trouve une vérification indirecte dans les sciences expérimentales. — La contingence du monde est démontrée par les sciences physiques.*

Nous avons essayé de montrer la rigueur de la méthode *à priori* en métaphysique. Nous avons reconnu que la métaphysique, possédant la même certitude dans ses axiomes et ayant les mêmes procédés de démonstration que la géométrie, a le même droit au titre de science exacte. Ajoutons que si elle participe, par sa méthode déductive, à la certitude des

mathématiques, elle participe également à la certitude des sciences expérimentales, où elle trouve la vérification de ses démonstrations *à priori ;* car l'expérience prouve le caractère contingent de la nature, et nous oblige par là à chercher l'explication des lois physiques dans un principe métaphysique. Aux objections d'un philosophe contemporain (M. Lewes), qui rejette toute affirmation « *métempirique,* » comme étant de sa nature « *invérifiable,* » M. Ludovic Carran répond, avec raison, en des termes que nous sommes heureux de citer ici : « Constater que la » matière et ses propriétés, telles que l'expérience » nous les fait connaître, n'expliquent pas certains » arrangements, certaines combinaisons, c'est par » cela même prouver en quelque façon, *expérimen-* » *talement,* qu'il faut avoir recours à une cause qui » n'est pas matérielle. Sans doute, cette cause, par » définition, ne peut être l'objet de la sensation ; » mais les sensations atteignent des effets qu'une » cause de cette nature peut seule expliquer ; et » c'est ce que je me crois le droit d'appeler une vé- » rification expérimentale indirecte. Ce genre de » démonstration est applicable à tous les problèmes » de théodicée (1). »

Il est vrai que la certitude de ce genre de démonstration serait infirmée, si jamais les progrès de la physique arrivaient à expliquer tous les phénomènes, leurs lois et leur origine, par les propriétés

(1) L. Carrau, *Revue philosophique* du 1er septembre 1876, p. 265.

nécessaires de la matière, ou, en un mot, si les sciences contredisaient l'affirmation philosophique de la contingence du monde. Mais il est absolument impossible que les sciences en arrivent jamais là; car cette vérité de la *contingence*, de la *non-éternité* du monde est démontrée mathématiquement. On prouve en mathématiques que nulle série, *composée de parties distinctes*, ne saurait avoir un *nombre infini* de parties; car la notion d'un *nombre infini* implique contradiction. La somme des nombres, en effet, *si loin qu'on la suppose prolongée*, se compose de termes tels que chacun est égal au précédent augmenté d'une unité, et au suivant diminué d'une unité : donc tout nombre, quel qu'il soit, est susceptible d'augmentation et de diminution, et par conséquent *fini*. Cela posé, il est clair que tout *ce qui est susceptible de changement, ce qui passe par différents états, ne peut être éternel;* car il faudrait pour cela que la série de ces états distincts et successifs comprît *un nombre de termes actuellement infini*, ce qui est contradictoire. Donc la matière, ayant passé par différents états successifs, n'est pas éternelle (1).

Les sciences physiques viendront-elles sur ce point contredire les mathématiques? Loin de là, elles déposent, elles aussi, contre la prétendue éternité de la matière. Il est une chose absolument démontrée

(1) Voir, au sujet de cette impossibilité du *nombre infini* et de l'*éternité* de la matière, Cauchy (*Leçons de physique générale*, 3e leçon).

dans l'histoire du monde : ce sont les transformations que la matière a subies avant de venir à l'état actuel, et ces transformations, qui se sont produites chacune à son tour et à son heure, sont inconciliables avec l'hypothèse de l'éternité du monde. Un temps fut où la matière qui compose notre système solaire était une masse gazeuse. A un moment déterminé, la terre se détacha de cette masse, se refroidit et devint solide à sa surface. A une époque postérieure, des sédiments se déposèrent sur cette croûte solide, et la vie apparut sur le globe. Après de nombreuses révolutions, aux animaux aquatiques, aux sauriens gigantesques, aux monstres ailés succédèrent les mammifères, et enfin l'homme parut. Ces différentes époques géologiques, si loin qu'il plaise de les reculer, ont évidemment commencé chacune à un moment déterminé, séparé du moment où nous vivons par un *nombre fini* d'années. Pourquoi donc n'ont-elles pas eu lieu mille ans plus tôt, un million, un milliard d'années plus tôt? Chacune d'elle, dira-t-on, n'a pu venir qu'à son heure, c'est-à-dire après un certain nombre de transformations antérieures; chacune a dû nécessairement être préparée et rendue possible par une longue suite de phénomènes précédents; l'apparition des mammifères ne pouvait avoir lieu avant celle des végétaux destinés à les nourrir, et les végétaux ne pouvaient naître avant le refroidissement de la terre. — Soit; mais pourquoi, demanderons-nous à notre tour, ces conditions de

l'existence des êtres vivants n'ont-elles pas été réalisées plus tôt? Pourquoi chacune des transformations passées, qui devaient préparer l'état actuel du monde, n'a-t-elle eu lieu qu'à son heure? Pourquoi la nature n'a-t-elle pas été prête à recevoir l'homme, il y a mille milliards de siècles? Evidemment, elle aurait dù être prête alors, et même infiniment plus tôt, si elle avait eu *une éternité* pour se préparer. Dira-t-on que le nombre des transformations subies par la matière est infini, et qu'il a fallu qu'elle les épuisât toutes avant de venir à l'état actuel, ce qui demande une éternité? Mais cette hypothèse nous ramène à la contradiction mathématique du nombre infini. D'ailleurs, quelle étrange idée elle nous donne de l'activité des forces naturelles! On suppose qu'il a fallu à la matière une *éternité* pour arriver à cet état gazeux, informe, que la science place à l'origine de notre système solaire. Alors, combien de temps lui a-t-il fallu pour passer de cet état primitif à l'état actuel, si compliqué et si parfait? Une seconde éternité? Mais qu'est-ce qu'une éternité précédée par un état antérieur? Et si, au contraire, un temps fini a suffi pour que cette nébuleuse primitive arrivât à l'état de perfectionnement que présente le monde actuel, comment expliquer que la nature ait fait plus en un temps fini que pendant toute une éternité? Est-il une supposition plus contraire à l'uniformité des lois physiques? Ainsi, les inductions les plus légitimes, fondées sur ce que nous savons du cours de la nature, nous amènent à rejeter l'éter-

nité de la matière et à chercher le principe des lois du monde en dehors du monde.

L'existence d'un premier moteur est démontrée par les sciences expérimentales. — Célèbre expérience de M. Plateau.

Mais c'est trop peu dire que de parler d'*inductions légitimes*; car l'expérimentation démontre directement, sinon la contingence de la matière, du moins la contingence du *mouvement*, et par conséquent de toutes les lois actuelles, puisqu'elles se réduisent toutes à une série de mouvements. Sans doute, même avant toute démonstration expérimentale, le sens commun admettait déjà et la science posait comme un axiome *l'inertie de la matière*, c'est-à-dire son indifférence absolue au repos et au mouvement. Mais cette inertie, sur laquelle se fonde la preuve péripatéticienne du premier moteur, n'était pas, jusqu'à ces derniers temps, à l'abri des objections du matérialisme. Nous admettons, pouvait-on dire, que les mouvements *produits par un choc extérieur* ne sont pas essentiels au corps; mais qui sait si *d'autres mouvements*, *produits par des forces internes* (soit par des actions moléculaires latentes, soit par la force d'attraction), ne seraient pas essentiels à la matière? Dès lors, l'action nécessaire de ces forces internes a pu produire, *par elle-même* et sans premier moteur, l'ordre ac-

tuel de l'univers. Il semblait même que la belle hypothèse de Laplace, sur la formation de notre système solaire, donnait quelque probabilité à la supposition d'un mouvement interne, *essentiel* à la matière; ainsi du moins le pensaient ceux qui ont prêté à Laplace ce mot *peu authentique* : « *Dieu est* » *une hypothèse dont je n'ai pas eu besoin pour ex-* » *pliquer la formation du monde.* » Mais voici que, de nos jours, une magnifique expérience de physique, inventée pour soumettre au contrôle de l'expérimentation l'hypothèse de Laplace, a démontré du même coup et la vérité de cette hypothèse et la nécessité de l'intervention d'un premier moteur. « Un » physicien belge, M. Plateau (1), célèbre par tant » d'ingénieuses expériences, s'est plu à rendre pal- » pable la conception de Laplace, et à faire passer » l'hypothèse à l'état de phénomène démontré. Dans » un verre d'eau qui renferme un mélange d'eau et » d'alcool ayant exactement la même densité que » l'huile, M. Plateau fait descendre, au moyen d'un » tube de cristal, une goutte d'huile qui prend im- » médiatement la forme d'une boule. Dans ce mi- » lieu où elle plonge, la goutte d'huile est sous- » traite à l'action de la pesanteur, et la forme qu'elle » prend naturellement nous prouve que la figure sphé- » rique est celle de tout corps sur lequel n'agissent » plus que les actions moléculaires. *La goutte d'huile*

(1) Nous empruntons cette description de l'expérience de M. Plateau à l'*Histoire de la terre*, par Simonin, p. 158. Voir aussi Saigey, *Physique moderne*.

» *reste immobile* » (aussi longtemps que ces forces moléculaires inhérentes à la matière agissent seules). Mais « si on lui *imprime*, au moyen d'un axe ver- » tical..., *un mouvement de rotation sur elle-même*, » peu à peu on voit la boule s'aplatir, puis un dis- » que lenticulaire s'échapper de son milieu, comme » un des anneaux de Saturne se détache de la pla- » nète; enfin, *si l'expérience est bien conduite*, l'an- » neau se rompt en plusieurs parties qui commen- » cent à tourner autour de la boule primitive et » tournent aussi sur elles-mêmes, » comme la terre et les planètes ont dû faire après s'être détachées du soleil. Evidemment cette goutte d'huile, douée de toutes les forces moléculaires essentielles à la matière, aurait pu et aurait dû se mettre en mouvement d'*elle-même*, sans l'intervention de l'expérimentateur, si ces forces, quelles qu'elles soient, suffisaient à donner, par leur vertu propre, le mouvement à une masse de matière; or, tout au contraire, l'expérience prouve que l'action de ces forces n'a par elle-même qu'un seul effet sensible : c'est de donner à la matière une forme sphérique, et qu'ensuite cette masse sphérique reste immobile, jusqu'au moment où intervient l'expérimentateur. Par conséquent, la masse homogène de matière gazeuse, supposée par Laplace à l'origine des choses, a dû se conduire comme la goutte d'huile; et, pour se mettre à tourner, pour lancer dans l'espace des satellites qui gravitent autour de la masse centrale, *il a fallu*, *outre l'action des forces internes*,

une impulsion étrangère, comme celle que, dans l'expérience citée tout à l'heure, le physicien imprime à la goutte d'huile. Ainsi, *l'hypothèse de Laplace est subordonnée*, — c'est l'expérience qui le prouve, — *à l'action d'un premier moteur*; et comme cette hypothèse est maintenant démontrée expérimentalement, l'action du premier moteur est aussi une *vérité d'expérience*, comme elle était déjà une *vérité de raison*.

Nous ne dépassons donc pas les limites de la certitude expérimentale en affirmant que la matière, par l'effet de sa vertu propre, a été *capable de recevoir, mais incapable de produire d'elle-même* les mouvements dont l'ensemble constitue l'ordre actuel du monde. L'existence de Dieu est un *postulat* des lois physiques aussi bien que de la loi morale. Jamais n'a été mieux démontrée qu'elle ne l'est aujourd'hui la vérité de cette parole de Newton : « L'astronomie nous montre partout la limite des » causes physiques, et par conséquent la trace de » l'action de Dieu (1). »

On voit quel secours la métaphysique reçoit des sciences expérimentales, et quelle est la rigueur de sa méthode lorsque, au nom du *principe de causalité* (posé comme majeure) et de *la contingence des lois physiques* (posée comme mineure et prouvée par l'expérience), elle conclut à un principe surnaturel de la nature. Elle doit à la fois cette rigueur à la

(1) Lettres à Bentley.

forme déductive de ses arguments, à l'évidence immédiate de l'axiome pris comme majeure, et à l'évidence expérimentale de la mineure. Ainsi, elle possède en même temps la certitude, le caractère scientifique de la géométrie, et ce second genre de certitude que donne la vérification par l'expérience.

II

La métaphysique possède au plus haut degré le caractère de généralité essentiel à la science. Elle est la plus synthétique de toutes les sciences; elle seule nous permet de nous élever à l'idée de l'unité de la science.

Nous croyons avoir établi qu'aucun genre de certitude ne manque à la métaphysique; elle possède donc le premier caractère de la *science*; il serait difficile de lui contester les autres. En effet, si la *science* étudie les *rapports constants* des choses et les lois les plus *générales*, la science par excellence doit être celle qui étudie non plus seulement ce qui est *constant*, mais ce qui est *immuable*; non plus seulement les rapports *généraux*, mais les rapports *universels*. Enfin, si toute science doit être *synthétique*, c'est-à-dire relier entre elles toutes les vérités ou toutes les lois qui constituent son objet spécial, la métaphysique fait plus encore : elle cherche à relier toutes les sciences particulières entre elles, à

déterminer leurs principes, à les ramener à l'unité, et à constituer ainsi *la science absolue.*

Cette conception de l'*unité de la science* se retrouve aujourd'hui au sein de toutes les écoles philosophiques. Le *positivisme* lui-même, malgré sa haine de la spéculation, a pour but avoué de constituer la *synthèse* de toutes les sciences, de déterminer leurs rapports, et de les déduire les unes des autres. Mais cet effort, pour s'élever à l'unité de la science, est et sera toujours vain, si l'on fait abstraction des vérités métaphysiques; car c'est en elles seules que réside le principe d'unité. Le *positivisme* a voulu trouver ce principe dans les *faits*, et non dans une raison suprême et ordonnatrice. Au lieu de chercher le secret de l'harmonie qui existe entre les lois de la nature et les lois mathématiques, entre le *contingent* et le *nécessaire*, dans une Perfection, dont l'intelligence fait les vérités nécessaires et dont la volonté fait les vérités contingentes, le positivisme a *identifié* le nécessaire et le contingent, les mathématiques et la physique, la morale et les lois de la nature. C'est contredire à la fois l'expérience qui atteste la contingence dans le monde physique, et la conscience qui atteste la liberté dans le monde moral. Si ce problème de l'unité de la science n'a pu être résolu, abstraction faite de toute conception métaphysique, n'est-il pas à espérer qu'on réussira mieux en revenant à l'idée d'un principe supérieur à la nature, et qu'on y trouvera la raison commune de la diversité des choses? Cette solution, remar-

quons-le bien, est indiquée par les termes mêmes du problème. De quoi s'agit-il en effet? D'expliquer l'harmonie des lois *idéales* des mathématiques avec les lois *réelles* du mouvement. Ou ces lois procèdent les unes des autres, ou elles procèdent d'un principe commun. La première hypothèse est fausse, car le *contingent* ne peut résulter de la *nécessité*. Il faut donc que ces deux ordres de lois procèdent d'un principe capable de constituer à la fois la *nécessité* logique et la vérité *contingente*. Or, un *principe personnel* répond seul à cette condition, puisque la *personnalité* suppose en même temps l'*intelligence* qui conçoit le *nécessaire*, la puissance *libre*, qui est capable de créer le contingent, et l'*amour*, qui est la seule raison suffisante de cette création. Et comme ce premier principe, tout en créant librement, n'a pu contredire en créant les lois de sa pensée, il faut que les vérités nécessaires trouvent leur application dans les réalités contingentes. Ainsi seulement on peut expliquer l'existence simultanée du *nécessaire* et du *contingent*, et l'accord qui existe entre ces deux ordres de choses. Au lieu de l'hypothèse contradictoire de l'identité entre la nature contingente et la vérité absolue, nous admettons, ce qui est tout différent, l'identité de substance entre la volonté qui a créé la nature et l'intelligence qui pense la vérité éternelle. Ainsi conçue, cette identité n'a plus rien de contradictoire, puisque la volonté et l'intelligence appartiennent essentiellement à un seul et même être. Il n'y a donc que la

croyance en Dieu qui puisse nous amener à concevoir un principe commun de la vérité idéale et des réalités physiques. Toute autre doctrine n'arrive à concilier les deux termes qu'en les confondant, c'est-à-dire en supprimant l'un des deux ; or, c'est là supprimer le problème et non le résoudre. Ainsi, il faut renoncer à établir l'unité de la science, ou il faut la chercher dans la métaphysique.

Nous sommes donc en droit de conclure que la métaphysique est une *science*, et qu'elle seule nous permet de systématiser toutes les autres. Sans elle, l'esprit humain ne peut connaître que des vérités isolées, plus capables de donner aux savants une disposition d'esprit exclusive, par conséquent fausse, que de les élever à une vue générale des rapports et de l'ensemble. Aussi, dans tous les temps, la plupart des savants de génie ont été des métaphysiciens.

Notre tâche n'est cependant pas encore terminée. Nous avons essayé d'établir, par une démonstration directe, la certitude scientifique de la métaphysique ; il nous reste à discuter les objections des sceptiques ou des positivistes contre la réalité de cette science. Ces objections peuvent se ramener à deux : 1° l'une consiste à demander si les idées universelles et les axiomes de la raison ne seraient pas de simples généralisations de l'expérience ; 2° l'autre consiste à mettre en doute leur *objectivité*. La première objection, qui fait dériver toutes nos idées des sens et réduit notre connaissance à la perception des *phénomènes*, est celle de Hume et de toutes les écoles positivistes ; la seconde a été posée par Kant. Il est évident que la première est beaucoup plus radicale, et c'est pourquoi nous devons la discuter tout d'abord.

DEUXIÈME PARTIE

DISCUSSION DES PRINCIPALES OBJECTIONS CONTRE LA POSSIBILITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE.

1° Est-il vrai que l'esprit humain ne connaisse que des phénomènes ?
2° Problème de l'objectivité de la raison pure.

CHAPITRE PREMIER.

EST-IL VRAI QUE NOUS NE CONNAISSIONS QUE DES PHÉNOMÈNES, ET QUE LES NOTIONS MÉTAPHYSIQUES SOIENT DES MOTS VIDES DE SENS ?

I. *De l'idée de substance.* — 1° Clarté de l'idée de *substance.* La *substance* n'est ni une abstraction, ni une *entité* mystérieuse.
2° De la conscience du *moi*, connu comme substance. — Objections de Kant contre la *substantialité* du *moi*. — Est-il vrai que le *moi* ne soit qu'un groupe de *phénomènes ?*
3° Objections contre la permanence du *moi*, tirées de certains états pathologiques (phénomènes de la double vie).
II. *De l'idée de cause.* — 1° Examen de la théorie de l'école anglaise sur la *causalité.*
2° L'essence de la *causalité* est dans l'*assimilation.*
3° Nécessité, pour la science, de distinguer la *cause* de la *condition.*
III. *De la possibilité.* — 1° Identité de l'*intelligible* et du *possible.*
2° De la nature du temps et de l'espace. — Identité de ces concepts avec celui de *possibilité.*

IV. *De l'idée de l'infini.* — 1° Est-il vrai que nous ne pensions que le relatif?
2° Impossibilité de réduire l'idée de l'*infini* à celle de l'*indéfini.*
3° Est-il vrai que la notion de l'absolu conduise à des antinomies?
4° La réalité de la notion de l'infini est prouvée par nos aspirations vers l'infini.
V. *Impossibilité de penser le phénomène pur.* — 1° Le relatif suppose l'absolu.
2° La doctrine du *phénoménisme* conduit au scepticisme absolu.

I

DE L'IDÉE DE SUBSTANCE.

1° *Clarté de l'idée de* substance. — *La* substance *n'est ni une abstraction ni une* entité *mystérieuse.*

L'empirisme ayant posé en principe que toutes nos idées viennent des sens, et que notre connaissance se réduit à de purs phénomènes, les philosophes de cette école, pour être conséquents avec leur principe, devaient nécessairement regarder toutes les notions qui ne viennent pas de l'expérience comme des mots vides de sens. C'est ainsi qu'ils en sont venus à déclarer qu'ils ne comprenaient rien aux notions de *substance*, de *cause*, d'*infini*, — que tout le monde comprend très bien, — ni, en général, à aucune des notions métaphysiques. S'il est une idée claire et qui semble défier tous les efforts des sceptiques, c'est l'idée d'*être* ou de *substance*, (car ces deux termes sont synonymes); et cependant il n'y a pas d'idée qu'on ait plus souvent cherché à obscurcir, pour prouver que nous ne l'avons pas. Il

n'existe pas d'homme ni même d'enfant qui éprouve la moindre difficulté à concevoir, en grammaire, la distinction du *substantif* et de l'*adjectif* : en quoi cette distinction diffère-t-elle de celle que les métaphysiciens établissent entre la *substance* et le *mode*? La *substance* ou l'être, c'est tout simplement la *personne* ou la *chose*. Or, est-il possible de ne pas entendre le sens de ces mots? Comment donc est-on parvenu à les transformer en notions abstraites, mystérieuses, et à chercher sous l'idée de *substance* je ne sais quoi de profond et de caché? C'est que le problème a paru trop simple; on a soupçonné sous l'énoncé un sens latent; on s'est vainement efforcé de le trouver, car il n'existe pas; et ne le trouvant pas, on a déclaré la question inintelligible. On a supposé que la *substance* était une sorte d'être *voilé à nos regards*, distinct de la *chose*; et, ne sachant quel nom donner à cet *inconnu*, à ce spectateur imaginaire des phénomènes, caché derrière le théâtre dans une retraite inaccessible, on l'a désigné d'un mot qui n'a aucun sens : on l'a appelé une *entité*.

Ainsi posée, la question des *substances* devient en effet fort obscure, car nous ignorons absolument s'il y a des entités et ce que peut signifier le mot d'*entité;* mais cela importe peu à la métaphysique; il lui suffit que nous sachions distinguer clairement la *substance*, c'est-à-dire le *réel* d'avec l'*abstrait*, c'est-à-dire d'avec les *manières d'être.*

On objectera peut-être que nous simplifions trop, de notre côté, la définition de la *substance*, et que

cette notion implique encore autre chose que l'existence réelle, à savoir l'idée de *permanence*. Il est vrai que nous concevons la *substance* comme *une et identique* sous la variété de ses modifications. Mais cette croyance à la *permanence* de la *substance* est distincte de l'idée même de *substance*, quoiqu'elle y soit toujours unie; c'est une croyance *acquise*, et voici, croyons-nous, comment on en doit expliquer l'acquisition. Nous nous sentons à la fois capables de créer de nouvelles *formes*, de nouveaux *états*, et incapables de créer aucun *être*. Nous en tirons donc une conclusion très logique en regardant ces formes nouvelles, ces modifications variées, dont chacune apparaît au gré de notre volonté, comme appartenant à la même chose qui existait précédemment. Par exemple, j'ai de la cire solide; je la fais fondre. Si la cire en fusion était *une substance* différente de celle qui existait à l'état solide, j'aurais *créé* une matière nouvelle. Or, si j'avais ce pouvoir créateur, je pourrais, par ma seule volonté, créer de la cire en fusion, sans qu'il fût nécessaire de posséder préalablement de la cire solide. Si donc il me faut une chose pour en faire une autre qui en diffère en *apparence*, j'en conclus que la première persiste sous l'apparence de la seconde : de là l'idée de la *permanence* de la chose; elle est due à un raisonnement (1). C'est une seconde notion, ajoutée à celle

(1) Du moins c'est le fondement de notre croyance à la permanence des substances *matérielles*.

de *substance;* mais l'idée même de *substance* est purement et simplement celle d'*existence* ou de *réalité*. C'est ainsi que le métaphysicien doit l'entendre, et c'est ainsi que le sens commun l'entend.

Nous venons de nommer le sens commun, et nous n'hésitons pas à invoquer son autorité. C'est à regret que nous nous trouvons ici en contradiction avec un philosophe contemporain très distingué (1). Suivant lui, le sens commun n'aurait pas l'idée de *substance* et restreindrait la signification de ce mot aux réalités *matérielles*. S'il en était ainsi, le vulgaire serait incapable de concevoir un *être immatériel*, — ce qui est insoutenable, — car l'ignorant, l'enfant lui-même conçoit très bien que son âme est un *être*, une *chose qui existe*. Par conséquent, le sens commun a très clairement l'idée d'*être*. Cette idée est la plus simple, la plus immédiate, et en même temps la plus *concrète* de toutes les notions, loin d'être une *entité* à l'usage des métaphysiciens.

Cette théorie, qui considère la *substance* comme une *entité* inaccessible à notre perception et à notre conscience, n'est pas autre chose que la doctrine de Kant sur les *phénomènes* et les *noumènes*. Pour la philosophie critique, le *noumène* est la chose *telle qu'elle est*, le phénomène est la chose *telle qu'elle n'est pas* et telle qu'elle apparaît. Mais comment ce qui n'est pas peut apparaître? Et comment le *phénomène* (c'est-à-dire l'apparence de la chose) peut-il

(1) M. Lachelier (*Du fondement de l'induction*, p. 34).

être sans aucun rapport avec la réalité de ce qui apparaît? Le phénomène n'est, en réalité, qu'un rapport de la *chose* avec l'esprit qui perçoit. Si donc la *chose* est un des deux termes du rapport, il faut bien qu'elle influe sur la nature de ce rapport; et la preuve qu'il en est ainsi, c'est qu'un *même* esprit a *différentes* perceptions; ces différences ne venant pas du *sujet* qui perçoit, il faut qu'elles tiennent à la nature de l'*objet* perçu. Ainsi, le *phénomène* n'est pas seulement le résultat de ma manière de voir : il résulte aussi de la nature de la chose, de la substance qui modifie mon esprit; en d'autres termes, c'est bien la *réalité* qui se manifeste à moi dans le phénomène. Cela ne veut pas dire, sans doute, que nous percevions *toutes* les propriétés de la réalité; mais du moins celles que nous percevons sont réelles (1). La *substance* ne nous apparaît pas dans toute son essence; mais c'est elle qui nous apparaît. Il n'y a pas trois choses : la *substance*, mon *esprit* et le *phénomène*; il n'y en a que deux : la *substance* et *moi* qui la perçois plus ou moins complètement. Le *phénomène* est l'acte par lequel je la perçois; ce n'est pas un troisième terme, mais l'*action réciproque* de l'un sur l'autre. Dire que je ne perçois pas la *substance*, mais seulement le phénomène, c'est dire que je perçois ma perception et non la chose perçue, que je vois ma vision et non la chose vue.

Mais de ce que la *substance* est l'objet immédiat

(1) Nous n'entendons parler ici que des *qualités premières*.

de nos perceptions, s'ensuit-il qu'elle soit identique à ces perceptions, et qu'on puisse la réduire à une collection de perceptions? En aucune façon; elle est la *cause* de mes perceptions, la cause des phénomènes, et nullement leur *somme*. Cette cause des phénomènes, cette cause de mes sensations ne peut être un *rien*, et ce *quelque chose* qui produit le phénomène en est distinct. Il existe donc autre chose que des phénomènes et des collections de phénomènes; en un mot, il y a des *substances*, et les phénomènes ne sont possibles que par les *substances*.

2° *De la conscience du* moi *comme* substance. — *Objections de Kant contre la* substantialité *du* moi. — *Est-il vrai que le* moi *ne soit qu'un groupe de phénomènes*?

Si les phénomènes extérieurs nous manifestent des *substances*, ou plutôt sont l'impression même des *substances* extérieures sur nous, il est une *substance* que nous percevons encore plus directement, par une intuition encore plus immédiate : c'est le *moi*, *l'être que nous sommes*, révélé par la conscience. Quand même on ramènerait la nature entière, comme fait Berkeley, à une collection de phénomènes, encore faudrait-il que le *moi*, qui perçoit ces phénomènes, qui les prend à tort pour quelque chose, fût lui-même quelque chose. Et cependant, comme si l'on avait une gageure à tenir contre l'évidence, ou comme si l'on avait résolu de relever le défi jeté

au scepticisme par le *cogito, ergo sum*, de Descartes, l'empirisme n'a pas cessé, depuis un siècle, de nier l'existence de cette *substance* qui a conscience d'être; et il n'y a pas de tour de force de logique que l'on n'ait essayé pour ramener le *moi* à une collection de phénomènes. Malheureusement, sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, l'empirisme trouve un auxiliaire dans l'autorité de Kant; car, dans la partie sceptique de sa critique, Kant essaie d'établir que l'âme ne se connaît pas comme *substance une*, *identique* et *permanente*. D'après cette doctrine, je ne perçois pas mon être, mais seulement mes actes, mes pensées; le *moi* n'est qu'un sujet *hypothétique*, un inconnu, un *x*, que je suppose pour ramener à l'unité la diversité de mes pensées. Une telle doctrine se contredit elle-même dans les termes. En effet, comment puis-je concevoir *mes* pensées, *mes* actes, c'est-à-dire les actes, les pensées du *moi*, si je ne perçois pas le *moi*? Comment puis-je savoir que ces pensées sont miennes, si je ne perçois pas que *je* suis et *qui* je suis? Le *moi*, dit Kant, n'est que la faculté de faire la synthèse de mes pensées; mais cette faculté synthétique est encore *mienne*; car je n'ai pas conscience d'une faculté synthétique impersonnelle, d'une pensée quelconque, mais de *ma* pensée. Il n'y a donc pas de paralogisme, quoi qu'en dise l'auteur de la Critique, à conclure de *mes* actes à la réalité du *moi*; ou plutôt, ce n'est même pas une conclusion, un raisonnement, mais une intuition directe du *moi* comme *substance*. En effet,

avant d'accomplir un acte, nous sentons en nous le *pouvoir* de l'accomplir. Or, se connaître comme *pouvoir*, en dehors de l'acte, c'est se connaître comme *cause*, comme *force*, comme *substance*, en dehors et indépendamment du phénomène. Cette même intuition de la conscience, qui me révèle à moi-même comme *force*, me fait en même temps connaître la permanence du *moi*. Il n'en est plus ici comme pour les *substances* extérieures, dont la permanence ne m'est donnée que par le raisonnement. Je sais directement que je suis le même qu'hier, le même qu'autrefois. On a essayé d'expliquer cette croyance à la permanence du *moi* par la mémoire. Cette explication est insuffisante. Je puis, en effet, me rappeler une suite de phénomènes liés entre eux, sans les rapporter à un même sujet. Ce n'est donc pas seulement parce que mes souvenirs s'enchaînent que je rapporte un certain nombre d'actes passés au *moi* comme sujet; c'est parce que j'ai l'*intuition* immédiate d'être le même qu'autrefois, et d'avoir accompli moi-même ces actes. La croyance à mon identité personnelle, loin d'être l'*effet* de la mémoire, en est la *condition*. Le *moi* n'est donc pas plus une collection de souvenirs qu'une collection de sensations; il n'est pas un groupe de phénomènes, mais le sujet qui groupe ces phénomènes.

Les philosophes qui réduisent le *moi* à un groupe de phénomènes ont-ils médité la profonde psychologie contenue dans la célèbre scène de Molière, où

Mercure veut dépouiller Sosie de sa personnalité ? Qu'est-ce donc que ce *moi* auquel Sosie ne peut renoncer que sous la menace des coups de bâton? Par hypothèse, Sosie n'est qu'un *groupe de phénomènes.* Ce groupe se compose de la perception de son corps, de la perception de sa lanterne, du souvenir du compliment appris pour Alcmène, de quelques autres souvenirs, tels que celui du jambon, dont il avait coupé deux tranches, et du vin qu'il avait bu pendant la bataille. Mais voici que tout à coup ce *groupe de phénomènes* se trouve transporté hors de lui; il voit devant lui sa propre image, portant aussi une lanterne : Mercure sait, comme lui, l'aventure de son jambon et tout ce qu'il a fait; en un mot, Mercure se compose exactement du même *groupe de phénomènes* qui constituait Sosie ; il a donc un droit absolu à être la même personne que Sosie. Cependant ce dernier n'en convient pas :

> Etre ce que je suis est-il en ta puissance?
> ..... Si tu l'es, dis-moi, qui veux-tu que je sois,
> Car il faut bien enfin que je sois quelque chose?

Qu'est-ce donc que ce *moi* incommunicable de Sosie? Pourquoi s'obstine-t-il à être toujours le même? Serait-ce parce que le groupe de ses sensations ne s'est pas modifié? Mais, tout au contraire, il s'est produit les modifications les plus étranges dans ses sensations, puisqu'il voit ce qu'il n'a jamais vu, ce qu'il n'a jamais pu imaginer ; et cependant lui seul ne change pas quand tout est changé en lui et autour de lui :

> Tes coups n'ont fait en moi nulle métamorphose,
> Et le seul changement que je trouve à la chose
> Est d'être Sosie battu.

Où est le comique de cette admirable scène, si ce n'est dans le ridicule de la supposition d'un *moi* qui ne serait pas identique et permanent? Et lorsque le sens commun est si violemment choqué par l'idée de la destruction de la *personnalité* (c'est-à-dire de la *substance*, du *moi*), peut-on dire que l'existence de cette substance personnelle soit une hypothèse gratuite des métaphysiciens ?

3° *Objections contre la permanence du* moi, *tirées de certains états pathologiques. Phénomènes de la double vie.*

Nous n'ignorons pas que cet appel au sens commun serait regardé comme un faible argument par certaines écoles philosophiques, qui, s'étant donné pour tâche de renverser toutes nos croyances, doivent faire peu de cas du sens commun. Ce que demande l'école empirique, ce sont des *faits*, et des *faits* scientifiquement constatés ; or, si on en croit les adeptes de cette école, certains faits constatés par la médecine mentale donneraient raison à leur thèse; en effet, disent-ils, si par suite d'un état pathologique tout le groupe de nos sensations vient à se modifier, le ma-

lade se croit devenu un *autre* que lui-même ; le *moi* n'est donc pas permanent, et puisqu'il change avec le groupe de nos sensations, il n'est pas autre que ce groupe lui-même ; il est « *un produit dont les sensations sont les facteurs* (1), » ou, comme dit un célèbre positiviste anglais, « *l'expression synthétique d'une pluralité de processus à la fois physiologiques et psychologiques* (2). »

Sans nul doute, les faits sur lesquels s'appuient nos adversaires ont été observés avec soin : mais les conclusions qu'ils en prétendent tirer n'en découlent en aucune façon. En effet, ce n'est pas le *Moi* qui change, mais seulement le *milieu*, lorsque le groupe de sensations est modifié par les illusions de la maladie ; le malade se trouve comme transporté dans un autre monde, dans une seconde vie, mais c'est bien *lui* qui croit être dans ce nouveau monde, c'est *lui* qui croit vivre d'une autre vie. Toutes ses sensations ont changé, et cependant il compare *ses* deux états ; il a conscience que c'est *lui* qui a été tour à tour le *sujet* des deux groupes différents des sensations ; c'est donc une preuve évidente qu'il se distingue de ces deux groupes, et que la *personne* morale ne se confond, ni dans l'état de santé, ni même dans la maladie, avec la série des phénomènes dont elle est le théâtre (3).

(1) M. Taine, *Revue philosophique*, 1er mars 1876.

(2) M. Lewes, *Revue philosophique*, 1er juin 1876.

(3) A l'appui de notre conclusion sur les faits pathologiques en question, voir la note *A* à la fin du volume, au sujet de la *névropathie cérébro-cardiaque*, et des phénomènes de la *double vie*, observés par le docteur Krishaber.

Concluons que l'idée du *moi*, et par conséquent l'idée d'*être*, de *substance* (car le *moi* ne se conçoit que comme *être*, c'est-à-dire comme *substance*) est la moins mystérieuse, la plus universelle de toutes nos idées. Nous affirmons, à chaque instant de notre vie intellectuelle, la *substance* que nous sommes et les substances extérieures que nous percevons ; car nous ne saurions rien percevoir sans affirmer que la chose perçue *est réelle ;* or, les mots *substance* et *réalité* sont absolument synonymes. La *substance* n'est pas le *phénomène*, car le *phénomène* est l'impression faite par la *chose* réelle sur le *moi*, et la *substance* est cette *chose* elle-même. Le phénomène n'est qu'un rapport dont la *substance extérieure* et la *substance moi* sont les deux termes, et il serait contradictoire que le rapport existât seul, tandis que les deux termes seraient illusoires.

II

DE L'IDÉE DE CAUSE.

1° *Examen de la théorie de l'école anglaise sur la causalité.*

Si les adversaires de la métaphysique ont prétendu que l'idée de *substance* était un mot vide de sens, ils n'ont jamais nié d'une manière aussi radicale

l'existence de l'idée de *cause;* ils ont seulement essayé de la réduire à un rapport de *temps*, et par conséquent à un rapport purement *empirique*. Suivant Hume et Stuart Mill, la cause n'est pas une force qui exerce sur une autre une *influence*, une *coaction;* nous n'avons même, suivant les philosophes de cette école, aucune idée d'une pareille *influence*; c'est une chimère des métaphysiciens ; nous concevons seulement qu'un phénomène soit l'*antécédent invariable* d'un autre; l'expérience nous apprend qu'il en est souvent ainsi ; c'est tout simplement cet *antécédent invariable* que l'on désigne par le mot *cause*; c'est le *conséquent invariable* qui est l'effet.

Cette doctrine, sous prétexte d'éclaircir l'idée de *cause*, la confond avec une notion toute différente, celle de *loi*, c'est-à-dire de *succession régulière*. Mais le sens commun ne fait pas cette confusion ; il entend par *cause*, aussi bien que les métaphysiciens, une *force* qui exerce une *action*, une *influence*, sur une chose; il comprend très bien cette notion d'*influence*, que Hume a vainement essayé de faire passer pour inintelligible, et il distingue fort clairement la *causalité* d'avec la *succession*, même invariable. Le jour, comme dit Reid, est assurément l'*antécédent invariable* de la nuit, et cependant personne ne prétendra qu'il soit *cause* de la nuit. Pourquoi cela? Evidemment, parce que nous voyons clairement que le premier de ces phénomènes n'exerce aucune *influence* sur le second. D'ailleurs, comment soutenir que nous ne concevons pas ces mots d'*influence*,

d'*action*, de *coaction*, lorsque nous sentons l'*influence* de notre volonté sur nos membres? Hume, il est vrai, nie la réalité de cette *influence* exercée par la volonté sur notre corps; mais à tout le moins, il faut reconnaître que nous croyons l'exercer; donc, nous en concevons l'idée.

D'ailleurs, si la *causalité* n'était qu'un rapport de temps et non un rapport dynamique, si ma volonté n'était pas l'*auteur*, la *force productrice* de mes actes, comment expliquer le *fait* de la responsabilité morale? En quoi pourrais-je être responsable d'un fait qui a *suivi* ma volition, si elle n'a exercé aucune influence sur la production de ce fait? Je ne puis être déclaré coupable d'une action que si elle a *dépendu* de moi. Or, d'après la doctrine de Hume, mes actions ne *dépendent* de moi en aucune façon ; elles *suivent* ma volonté, mais n'en *résultent* pas : mon vouloir n'est pas l'*auteur* de mes actes, il n'en est que le *prédécesseur*.

2° *L'essence de la* causalité *est dans l'assimilation.*

Cette discussion nous a déjà conduits à reconnaître dans la notion de *causalité* un premier caractère, à savoir, la *dépendance*, la *subordination*. Toutefois, ce premier caractère ne suffit pas pour définir l'essence de la *cause*, ni surtout pour distinguer la cause de la simple *condition ;* car, si l'effet est dans la dépendance de sa cause, il n'est pas moins dans la dépendance de ses conditions. J'entends par *cause* ce

qui *produit* le phénomène, et par *condition* ce qui le rend *possible*. Ainsi, la production du son exige à la fois la présence du milieu (de l'air par exemple), — c'est là la condition, — et l'action d'une *cause* qui met ce milieu en mouvement. Supprimez la condition, en laissant subsister la cause (par exemple faites le vide et agitez la clochette sous le récipient de la machine pneumatique); ou bien, au contraire, laissez subsister la condition et supprimez la cause (par exemple faites rentrer l'air dans le récipient et cessez d'agiter la clochette); dans les deux cas, la production du son est également impossible. Comment donc pouvons-nous distinguer la *cause* d'avec la *condition?* Ce n'est pas par l'*expérimentation*, puisque la cessation et la réapparition du phénomène sont aussi constamment liées à la cessation et à la réapparition de la *condition* qu'à la cessation et à la réapparition de la cause.

Cependant la science, comme le sens commun, se garde bien de confondre la *condition* et la *cause*. Personne ne dira que l'air est la *cause* du son, et que le mouvement de la clochette en est la *condition*. Si donc l'esprit distingue ces deux choses, quand l'expérimentation ne peut l'aider en rien à faire cette distinction, c'est qu'il y a dans la notion de *cause* un caractère particulier qui manque à la *condition*. Ce caractère consiste dans la vertu que possède la cause de faire, en quelque sorte, l'effet *à son image*. Je suis cause de mes mouvements volontaires; or le mouvement exécuté par mon bras ou ma main se conforme exactement à la direction tracée par ma

volonté. Je veux atteindre un objet situé à droite, et mon bras se meut à droite, *suivant la ligne idéale que j'ai pensée*. Un objet en choque un autre; le second se meut dans la direction que suivait le premier. Ainsi, il n'y a pas seulement *influence* de la cause sur le phénomène produit; il y a *assimilation*. Si donc entre deux phénomènes, dont l'apparition et la disparition sont constamment liées, je trouve une *ressemblance* (par exemple une direction identique), je regarde le premier comme *cause* du second. Si au contraire je ne vois aucune analogie entre les deux phénomènes, je conclus que le premier est seulement la *condition* du second. Pour revenir à l'exemple de la production du son, je ne trouve aucune analogie entre la présence de l'air immobile et le choc qui frappe le tympan de mon oreille; la présence de l'air n'est donc que la *condition* du son; au contraire, entre le mouvement de la clochette et le mouvement de l'air qui produit le bruit, l'analogie est évidente; le mouvement de la clochette est donc *cause* du son. Par la même raison, je dois regarder les phénomènes cérébraux comme de simples *conditions*, et non comme les *causes* des phénomènes intellectuels; car il n'y a aucune analogie entre le mouvement d'une substance grise ou blanche et la pensée qui n'a ni direction ni mouvement (1). Le

(1) C'est ce que remarque très philosophiquement M. Claude Bernard dans un passage célèbre : De ce que l'absence du sang oxygéné dans l'encéphale amène la cessation des fonctions intellectuel-

rapport d'*assimilation* est donc le *criterium* qui nous permet, dans bien des cas, de distinguer la vraie cause de ce qui n'est pas cause, et particulièrement de la simple *condition ;* c'est pour cela aussi que le sens commun se refuse à expliquer un effet par une cause contraire, par exemple l'injustice et l'ambition de Critias par les leçons que Socrate lui avait données.

3° *Nécessité, pour la science, de distinguer la* cause *de la* condition.

Dira-t-on que cette distinction de la *cause* et de la *condition* n'a d'intérêt que pour la métaphysique, et que les *sciences* n'ont pas besoin d'en tenir compte? Nous pensons au contraire que, si les sciences n'en tenaient pas compte, elles risqueraient de se laisser entraîner aux illusions les plus étranges et de s'exposer aux déceptions les plus humiliantes. Par exemple, si l'on ne distingue pas les *conditions physiologiques* de la vie d'avec la *cause* de la vie, la science s'imaginera qu'en rétablissant, par des injections de sang, les phénomènes de la circulation dans la tête et dans le cœur d'un animal mort, on rappellera la vie elle-même et les phénomènes intellectuels. Cette illusion paraît avoir existé très sérieusement chez des physiologistes éminents : on en peut juger par

les, et de ce que ces fonctions reparaissent dès que le sang oxygéné est ramené au cerveau, il n'en résulte pas que la présence du sang oxygéné soit la *cause*, mais seulement la *condition* de la pensée.

ces paroles de Legallois, citées par M. Vulpian (1) : « Il est hors de doute que si les poumons et le cœur » pouvaient continuer leurs fonctions avec tout au- » tre tronçon, comme ils le font avec celui de la » poitrine, on pourrait y entretenir la vie... Si l'on » pouvait suppléer au cœur par une sorte d'injec- » tion, et si en même temps on avait, pour fournir » à l'injection d'une manière continue, une provi- » sion de sang artériel,... on parviendrait à entrete- » nir la vie indéfiniment, dans quelque tronçon » que ce soit; par conséquent, après la décapitation, » on l'entretiendrait dans la tête elle-même, avec » toutes les fonctions qui sont propres au cerveau. » Non seulement on pourrait entretenir la vie de » cette manière, soit dans la tête, soit dans toute » autre portion isolée du corps de l'animal, mais » on pourrait l'y rappeler après son entière ex- » tinction. » Une curieuse expérience semble, au premier abord, justifier l'hypothèse de Legallois. M. Brown-Séquard a pratiqué dans les carotides et les vertébrales d'un chien décapité des injections de sang défibriné et oxygéné ; après quelques minutes, on vit se produire, dans les muscles des yeux et dans ceux de la face, des mouvements qui semblaient indiquer le rétablissement des fonctions cérébrales, dans cette tête séparée du tronc. Mais si cette expérience réalise l'hypothèse de Legallois pour ce qui est de la réapparition des *phénomènes qui ac-*

(1) M. Vulpian, *Physiologie du système nerveux*, p. 459 et suivantes.

compagnent la vie, des phénomènes qui sont la *condition* de la vie, rien ne prouve que *la vie elle-même* soit revenue avec la sensibilité, l'instinct, l'intelligence. La tête, qui semble rescuscitée, peut fort bien n'être qu'un automate; nous sommes convaincus, pour nous, que la vie n'a pas reparu; car en rétablissant les *conditions* de la vie on n'a pas ramené la *cause* de la vie. Mais si on néglige cette distinction de la *cause* et de la *condition*, on sera amené à supposer la possibilité d'une véritable résurrection des animaux et même des hommes. Nous souhaitons que la physiologie arrive à ce résultat; mais nous pensons qu'un tel espoir serait plus compromettant pour la dignité de la science que ne le furent jamais la recherche de la pierre philosophale ou celle de la quadrature du cercle (1).

Il est donc indispensable, dans l'intérêt de la science elle-même, aussi bien que dans l'intérêt du sens commun, de ne pas laisser dénaturer la notion de *cause*. Vainement on a essayé de la nier ou de l'obscurcir, dans l'espoir d'échapper à la nécessité de reconnaître la cause première du monde et la cau-

(1) Il n'est pas moins chimérique d'espérer, avec plusieurs philosophes positivistes, que si l'on parvenait à bien connaître les *conditions* physiologiques de la volonté, on pourrait prédire toutes les déterminations futures des volontés humaines, et calculer tout le cours des événements à venir, comme on calcule le retour des éclipses ou des comètes. Ils oublient qu'indépendamment des *conditions* cérébrales de la volonté, il y a la *cause* même de nos volitions, la liberté humaine; elle échappe aux observations physiologiques, et déroutera toujours les calculs de cette astrologie nouvelle.

salité libre de notre volonté; les erreurs métaphysiques, sur cette question de la cause, conduiraient inévitablement à d'autres erreurs dans le domaine des sciences physiques et naturelles.

III

DE L'IDÉE DE POSSIBILITÉ.

1° *Identité de l'intelligible et du possible.*

La *cause* étant la *force* dont l'influence fait passer le *possible* à l'*acte*, la notion de *cause* présuppose celle de *possibilité*. On ne peut contester que cette notion n'intervienne dans un grand nombre de nos jugements. Mais quelle est sa valeur, sa portée? Vient-elle de l'expérience, ou est-ce une notion métaphysique? En d'autres termes, en disant qu'une chose est *possible*, entendons-nous seulement par là, comme le prétend Stuart-Mill, qu'elle est conforme à ce que l'expérience nous montre et à ce que notre imagination peut se figurer? Ou bien la concevons-nous comme possible *par cela seul que sa notion, n'impliquant pas contradiction, ne répugne pas à l'existence*? Nous avons déjà vu, en discutant la nécessité des axiomes de la raison, la fausseté de la doctrine de Stuart-Mill sur l'origine des idées de *possible* et d'*impossible*; car nous concevons très bien comme *possibles* des choses dont l'expérience ne nous a fourni aucun modèle, et que l'imagination est incapable de

se représenter (par exemple, la survivance de l'âme séparée du corps). Ce ne sont donc pas les limites de l'expérience qui sont les limites de la *possibilité*; le *possible* est plus que le *visible*, plus que l'*imaginable*; c'est par une faculté suprasensible que nous concevons la possibilité intrinsèque des choses. Où donc sera, pour cette faculté suprasensible, la limite à laquelle elle cesse de concevoir les choses comme possibles? Cette limite ne peut être que celle où la pensée elle-même devient impossible et se détruit elle-même, c'est-à-dire la *contradiction*. Ainsi, tout ce qui n'est pas *contradictoire*, tout ce qui peut être conçu, est conçu comme *possible*. En d'autres termes, l'*intelligible et le possible sont identiques*.

Un disciple de la critique pourrait objecter que l'*intelligibilité* constitue seulement la *possibilité logique*, mais non la *possibilité objective*, et que l'intelligence est dupe d'une illusion, quand elle affirme qu'une chose pourrait être par cela seul que nous pouvons la penser. Nous réservons pour le chapitre suivant cette question de l'*objectivité* des idées de la raison. Quant à présent, nous constatons seulement que le *jugement de possibilité*, c'est-à-dire l'affirmation de l'*identité entre le possible et l'intelligible*, est une loi nécessaire de notre pensée; ce jugement se trouve même impliqué dans les conceptions universelles de *temps* et d'*espace*; c'est ce que nous allons essayer de prouver.

2° *Identité des concepts de temps et d'espace avec celui de possibilité.*

Indépendamment des réserves qu'elle fait sur l'*objectivité* du jugement de *possibilité*, la critique en restreint singulièrement l'extension et la portée, lorsqu'elle en cherche l'origine et la condition dans l'*intuition pure*, c'est-à-dire dans une certaine représentation *à priori* du temps et de l'espace. Ainsi, d'après Kant, si nous concevons comme possibles les figures idéales de la géométrie, c'est parce que nous nous les représentons dans l'espace; mais nous ignorons si l'Etre parfait est possible, car nous n'avons aucune intuition d'un être supérieur au temps et à l'espace.

Cette doctrine implique un cercle vicieux; on suppose que les notions de temps et d'espace sont la condition de tous nos jugements de *possibilité*; or, ce sont au contraire les notions de temps et d'espace qui dérivent de la notion générale de *possibilité* et qui en sont une application particulière. Que sont en effet le temps et l'espace, sinon des *possibilités?* Ce ne sont pas des êtres; ce ne sont pas non plus des néants, des mots vides de sens. Ce sont, dira-t-on, des *relations*, des *rapports*. Sans doute; mais ces relations, sur lesquelles raisonnent les mathématiques, n'existent pas seulement entre les quantités et les grandeurs réelles; elles existent aussi bien entre les quantités et les grandeurs possibles. Le temps est *la somme des phénomènes possibles* et leur ordre

d'existence. L'espace est *la somme des corps possibles* et leur ordre de coexistence. C'est parce que la somme des possibles est indéfinie que le temps et l'espace sont également conçus comme indéfinis (1). Mais d'où nous vient cette conviction que la somme des possibles est indéfinie? Elle est uniquement fondée sur l'axiome : « *tout ce qui n'est pas contradictoire est possible en soi-même.* » Il n'est pas contradictoire de supposer que le fini soit indéfiniment ajouté au fini ; donc la suite des phénomènes et la somme des corps seront toujours susceptibles d'augmentation ; aucune augmentation n'épuisera jamais la possibilité des choses (2).

IV

DE LA NOTION D'INFINI.

Cette possibilité indéfinie des choses suppose une puissance infinie. En effet, pour qu'une chose soit possible, il faut qu'il existe une puissance capable de la réaliser; pour que les possibilités soient sans limites, il faut donc une puissance sans bornes. Toutes les idées de la raison aboutissent à l'affirmation de cette puissance infinie, substance absolue, cause première de toutes les réalités, raison d'être de toutes les possibilités. Ainsi la notion d'infini est

(1) Nous disons *indéfinis* et non *infinis*, car l'espace et le temps, ayant des parties distinctes, ne sauraient être infinis.

(2) Voir la note B, à la fin du volume.

l'idée métaphysique par excellence, c'est celle dont il importe le plus de démontrer la présence dans notre esprit.

1° *Est-il vrai que nous ne pensions que le relatif?*

On s'est demandé si nous avions réellement cette idée de l'infini. Il est impossible d'en douter, car l'homme qui se refuserait à chercher en Dieu le principe infini et éternel des choses serait forcé par là même de transporter cette infinité à la nature. Cependant, au mépris des faits, et au nom de prétendues lois logiques, inventées par l'esprit de système, on a soutenu que *nous ne pensons que le relatif*, et par conséquent le fini. Cette objection repose tout simplement sur une *équivoque*. On dit : « toute pensée exprime une relation; donc elle est *relative ;* or le *relatif* c'est le fini; donc nous ne pensons pas l'infini. » Mais le mot *relatif*, sur lequel on joue, a plusieurs sens. Il est souvent opposé au mot *absolu;* par exemple, quand nous disons que le soleil est très grand, nous entendons qu'il est grand *relativement* à la grandeur de la terre ou à telle ou telle autre mesure déterminée; en ce sens, qui est celui de relation mathématique, le *relatif* est en effet le *fini*. Dans un second sens, entièrement différent, *relation* signifie la convenance du sujet et de l'attribut ; ainsi, en disant que *le bien est aimable*, j'exprime une *relation* entre le bien et l'action d'aimer. Une telle *relation* n'a rien de *fini*, car le bien est éternel-

lement et infiniment aimable. Enfin la *relation* peut être un rapport de *dépendance*, de *causalité*, comme dans la proposition : « *Dieu est cause du monde.* » Il est évident que cette *relation*, si elle exclut l'infinité dans le *phénomène dépendant*, ne l'exclut pas dans la *cause* dont le phénomène dépend. Par conséquent, peu importe que les logiciens ramènent ou non tous nos jugements à des *relations*; ce mot ne doit pas nous faire illusion, ni éveiller en nous l'idée d'un rapport entre des quantités ou des qualités finies; car, parmi ces rapports, il y en a qui consistent précisément dans la subordination du contingent au nécessaire, du conditionné à l'inconditionné.

2° *Impossibilité de réduire l'idée d'infini à celle d'indéfini.*

Ici se présente une objection nouvelle. L'idée de cet *inconditionné*, de cette existence nécessaire, ne serait-elle pas une limite *imaginaire*, comme l'infini mathématique? Cette objection a été présentée dans toute sa force par Kant. Notre esprit, dit-il, ne peut remonter indéfiniment de cause en cause; pour se reposer dans cette régression, il suppose une limite à la série des causes, *une cause première*, dont l'existence hypothétique nous dispense d'aller plus loin. L'idée d'infini n'est donc qu'une conception subjective, dont la nécessité est due à la fatigue de notre esprit; c'est tout simplement l'aveu de notre impuissance à parcourir toute la série des phénomènes et de leurs conditions (1). L'exemple de l'*infini mathématique* semble donner raison à cette objection : l'*infini* est, pour le géomètre, une formule commode; elle sert à assigner un terme de convention à une série qui n'a pas de terme réel. Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'*infini métaphysique*, de la cause première?

Telle est l'objection de Kant, devenue l'objection de l'*idéalisme*. Nous ne pensons pas l'avoir affaiblie en l'exposant. Pour y répondre, nous observerons qu'elle suppose une loi psychologique absolument imaginaire. — Il n'est pas vrai que notre esprit épouve toujours ce besoin de se reposer en assignant un dernier terme à une série qui n'en a pas. En effet, nous n'avons jamais cherché à assigner une limite à l'espace; et si notre imagination, en pensant à l'espace, se fatigue bientôt à « enfler ses conceptions, » elle se repose en pensant à autre chose; mais jamais elle ne va chercher ce repos dans l'hypothèse d'une limite qui fermerait l'espace. Il en est de même de la suite *future* des événements dans le temps; nous n'éprouvons aucun besoin de lui assigner un *dernier terme*. Si donc, lorsqu'il s'agit de la série des phénomènes *passés*, notre esprit est obligé de concevoir un *premier terme*, ce n'est ni la paresse ni la fatigue qui l'y obligent. Il faut chercher une autre explication; c'est tout simplement que l'existence d'une cause

(1) Voir *Critique de la raison pure* (Dialectique transcendantale).

première est nécessaire, non pour reposer notre pensée, mais pour constituer la raison suffisante de l'existence des choses (1).

Il y a donc une différence, que l'on s'efforcerait en vain d'effacer, entre l'*indéfini* (ou *infini mathématique*) et le véritable infini. L'infini mathématique n'est que la limite d'une série, et par conséquent peut très bien être une simple fiction, une formule commode pour désigner l'impossibilité de trouver un terme à une progression. Le vrai *infini*, au contraire, n'est pas la *limite* des phénomènes; il en est la *raison d'être;* or, si on peut regarder comme imaginaire la limite d'une série réelle, on ne peut concevoir sa *raison d'être* comme fictive; car il faut bien que des réalités aient leur raison d'être dans une cause réelle.

3° *La notion de l'absolu ne conduit pas à des antinomies insolubles.*

Puisque l'*infini métaphysique* diffère de l'*infini mathématique*, il est illogique de s'appuyer sur la contradiction qu'implique la notion de *nombre infini*

(1) Ajoutons que la série des phénomènes *passés* étant *actuellement* réalisée, il y aurait une impossibilité mathématique à la supposer *infinie;* il faut donc qu'elle ait un *premier terme*. Au contraire, la série des phénomènes *futurs* n'est pas et ne sera jamais *actuellement réalisée*; il n'y a donc pas de contradiction à la supposer sans limite.

pour en conclure à l'impossibilité d'un *être infini* (1). La contradiction inhérente à la notion de *nombre infini* tient à ce que tout nombre est, de sa nature, susceptible d'augmentation ou de diminution; mais dans l'idée d'*être infini*, nous ne trouvons pas ce concept de *nombre*, de *quantité*, qui répugne à l'infinité. Sans doute, il semble tout d'abord que l'éternité de l'être infini soit une *série infinie* d'instants successifs, ce qui nous ramènerait à la notion contradictoire du nombre infini. Mais cette objection dénature la notion de l'éternité. Il ne saurait y avoir en Dieu d'instants *successifs*, puisque la succession implique le *changement*, et que l'essence de Dieu implique au contraire l'immutabilité. Il est vrai qu'à la pensée de cette éternité immobile, supérieure au temps, et indépendante du temps, son *image mobile*, l'esprit reste confondu; cependant nous arrivons à concevoir cette notion, en dépit des résistances de notre imagination, lorsque nous réfléchissons aux vérités éternelles des mathématiques. Nous comprenons bien qu'elles ne *durent* pas, à la façon des phénomènes; elles ne sont pas plus anciennes aujourd'hui qu'il y a mille ans; elles *sont*, sans être dans le temps, et c'est par elles que nous mesurons le temps, loin que le temps soit leur mesure. Telle est

(1) Tel est cependant l'argument de M. Renouvier (*Année philosophique* 1868). Après avoir cité avec de justes éloges les pages où Cauchy démontre l'impossibilité du *nombre infini*, M. Renouvier en conclut que toute notion de l'infini implique contradiction (V. pages 495 et 496).

aussi l'éternité de l'intelligence qui les pense et en qui elles résident; elle ne *dure* pas, et ainsi elle n'implique pas la contradiction inhérente à l'idée d'une *durée* infinie.

Par cette distinction incontestable entre l'éternité et la durée, on arrive à résoudre toutes les *antinomies* apparentes où la notion de l'infini semble conduire. C'est la méthode même par laquelle Kant arrive à la solution des fameuses antinomies de la *Critique de la raison pure*. En effet, après avoir cherché à établir que la raison prouve à la fois la nécessité et l'impossibilité d'admettre une cause première, la nécessité et l'impossibilité d'admettre un être nécessaire (3ᵉ *et* 4ᵉ *antinomies*), Kant échappe à ces contradictions en disant que cette cause première, cet être nécessaire, *impossibles dans le temps*, peuvent exister *en dehors du temps*. Ce qui implique contradiction, ce n'est pas l'existence d'une *cause première en elle-même*, mais celle d'une *cause première agissant dans le monde des phénomènes;* car, dans le monde des phénomènes, c'est-à-dire dans le temps, toute cause est déterminée par une cause précédente (*solution de la* 3ᵉ *antinomie*). De même, s'il répugne qu'un *être nécessaire* existe comme *partie de la série des phénomènes*, il peut exister *en dehors de cette série*, c'est-à-dire en dehors du temps. « Il peut se faire, » dit Kant, « que toutes les choses » du monde sensible soient absolument contingentes » et n'aient jamais qu'une existence empiriquement » conditionnée, bien qu'il y ait aussi pour toute la » série une condition non empirique, c'est-à-dire un » être inconditionnellement et absolument néces- » saire. Cet être, en tant que condition intelligible, » *ne ferait pas partie de la série comme un de ses* » *anneaux*, pas même comme le plus élevé » (*solution de la* 4ᵉ *antinomie*) (1). Ainsi, on le voit, ce n'est pas l'existence de l'*infini* que Kant déclare contradictoire, mais de l'*infini dans le monde sensible*, dans le temps. Non seulement il ne regarde pas la notion de l'infini comme contradictoire, mais il reconnaît encore, avec tous les métaphysiciens, que nous concevons le *fini* et le *relatif* par l'*infini*, par l'*absolu*, et dans leur rapport avec l'*absolu*. Quelle idée, en effet, pourrait-on se faire du bien relatif (de la vertu d'un homme, par exemple), si l'on ne concevait pas le bien absolu, la perfection? Si nous n'avions pas l'idée de la toute-puissance, comment concevrions nous cette demi-puissance des causes secondes, qui consiste *à pouvoir agir, sous l'impulsion d'une cause, et à ne pas pouvoir agir sans cette impulsion*? Toutes nos conceptions positives ne sont qu'une image imparfaite de l'idée de l'*infini*; rien n'est donc plus inhérent à notre nature que cette idée, et c'est par elle que toutes les autres sont intelligibles.

(1) *Critique de la raison pure*, pages 386 et 387 de l'édition Hartenstein en un volume. Leipzig, 1868.

4° La réalité de la notion de l'infini démontrée par nos aspirations vers l'infini.

Enfin la preuve la plus sensible, la plus irrécusable que l'on puisse opposer aux philosophes qui doutent si nous avons réellement la notion de l'infini, c'est que cette notion agit sur toutes nos facultés, c'est qu'elle exerce l'attrait le plus puissant sur tout notre être, et que toutes nos tendances, en dernière analyse, sont des aspirations vers la possession d'un bien infini. Il est évident que toutes nos tendances particulières sont des formes d'une tendance générale vers le bonheur, c'est-à-dire vers la satisfaction complète de toutes nos facultés. Mais cette complète satisfaction, est-il un homme qui l'ait jamais trouvée dans la possession d'un bien fini ? Les poètes, ces interprètes si clairvoyants du cœur humain, ne se lassent pas d'exprimer le sentiment du vide et de la déception que nous laissent, une fois obtenus, les biens les plus ardemment désirés ; et sans être poète ou philosophe, chacun de ceux qui passent pour être heureux se sent bien vite inquiété par la pensée du temps qui fuit et de la mort qui vient. On a passé dix ans, vingt ans, à conquérir l'objet d'une ambition légitime ; mais, une fois que je l'ai obtenue, une pensée altère mon bonheur : c'est la pensée que j'ai dix ans, vingt ans de moins à vivre qu'à l'époque où j'aspirais péniblement à la

possession de ce bien. Quel est l'homme qui n'est pas troublé par cette terrible loi du *temps*, qui retranche de nos jouissances futures tout ce que nous avons goûté de jouissances passées ? Mais je me trompe : cet homme existe ; c'est celui qui s'attache à la pensée de l'éternité ; à cette condition seule on peut voir fuir le temps sans en avoir le vertige. Cet homme sait que le bien véritable est en Dieu ; il adhère donc de toute sa volonté à la volonté de Dieu ; il regarde la vie comme une fonction qui lui a été assignée dans l'ordre universel ; il cherche à la bien remplir, et en considère le terme comme une autre partie de cet ordre providentiel, auquel il a voué toutes les aspirations de son âme. Il espère qu'il trouvera Dieu, parce qu'il l'a cherché, parce qu'il s'en est remis sur toutes choses à sa providence ; et, fort de cette pensée du bien immuable, il peut voir avec calme la rapidité du temps qui nous emporte. Cet idéal n'est pas celui du sage stoïcien ; c'est l'idéal beaucoup plus accessible de cette simplicité et de cette droiture de cœur à laquelle le christianisme appelle tous les hommes. Hors de cette disposition d'esprit, chercher le calme et l'équilibre de l'âme est impossible, contradictoire, puisque nous aspirons à un bonheur durable, et que tout passe, excepté Dieu. L'idée du bien infini fait notre bonheur ou notre malheur suivant que nous le cherchons ou que nous nous en détournons. Et puisque cette idée est ainsi le fait capital de notre vie morale, le fait qui domine et explique tous les autres,

comment pourrait-on prétendre que nous ne la concevons pas (1).

V

IMPOSSIBILITÉ DE PENSER LE PHÉNOMÈNE PUR.

1° *Le relatif suppose l'absolu.*

Non seulement nous avons l'idée de l'infini, mais cette idée se retrouve, au moins implicitement, au fond de tous nos jugements ; car l'infini est le terme de comparaison, la commune mesure d'après laquelle nous apprécions les qualités finies. Si nous disons d'un homme qu'il est plus intelligent ou meilleur qu'un autre, nous les comparons l'un et l'autre à un type idéal, qui est l'intelligence parfaite ou la bonté absolue. Quand nous percevons un phénomène quelconque, nous le concevons nécessairement comme dépendant d'une cause; cette cause, à son tour, nous force à en concevoir une autre, et ainsi de suite, jusqu'à ce que nous remontions à la cause première de toute la série : ou bien, si, comme les matérialistes et les panthéistes, on fait abstrac-

(1) Nous n'avons pas traité dans ce chapitre de la notion de *finalité*, parce que le scepticisme ne conteste pas qu'elle n'existe dans notre esprit ; il convient que nous l'avons, puisque nous l'appliquons aux œuvres de l'art humain. Ce qu'il conteste, c'est le droit d'affirmer la *finalité intentionnelle* et *consciente qui préside aux œuvres de la nature* : ce point sera traité dans le chapitre suivant, à propos de l'*objectivité* des notions métaphysiques.

entre les *choses*, une modification des *substances*, des *réalités* extérieures, perçue par la *réalité* que j'appelle *moi*. Comment donc le rapport subsisterait-il, si on réduit les deux termes à des *entités* chimériques ?

En vain on dirait que le phénoménisme laisse subsister le monde extérieur, non comme substance, mais en tant que *groupe de mouvements successifs*, et le *moi* en tant que *groupe de sensations successives*. Cette manière de les laisser subsister équivaut à leur anéantissement absolu. Observons d'abord qu'entre ces deux groupes de phénomènes il ne peut exister, d'après l'hypothèse même du phénoménisme, aucun rapport de *causalité*, mais seulement des *rapports de temps*. Les mouvements extérieurs *précèdent* mes sensations, mais ne les *causent* pas : c'est là la pure doctrine de Hume ; réciproquement, mes sensations *suivent* les mouvements extérieurs, mais n'en sont pas l'effet, n'en portent pas l'empreinte ; par conséquent elles n'en sont pas la reproduction, la représentation, l'image, ni même le signe à aucun degré. S'il en est ainsi, je ne puis rien savoir du monde extérieur. Puisqu'il n'exerce aucune influence sur mes sensations, elles pourraient exister sans lui. Si le monde existe réellement, mes sensations, qui n'en viennent pas, ne m'en apprennent rien : il n'agit pas sur moi ; et par conséquent, *il ne m'apparaît pas*. Que seront donc des phénomènes qui *n'apparaissent* pas ? Comment existent-ils, s'ils n'existent pas pour nous ? Existeront-ils en eux-

mêmes, en tant que réalités inaccessibles à la perception? Alors, ce ne seront plus des *phénomènes*, mais des *noumènes*, des *choses en soi*; or, l'hypothèse empirique nie précisément la réalité des *choses en soi*, des choses inaccessibles à la perception des sens. Ainsi, n'existant plus comme objet des sens, (puisque par hypothèse ils *n'agissent* pas sur les sens), ni comme réalités suprasensibles (puisque la même hypothèse regarde ces réalités comme chimériques), il est clair que les phénomènes n'existent plus en aucune façon. Voilà déjà le premier groupe de phénomènes, le monde extérieur, absolument anéanti : il n'y a plus que le groupe des phénomènes internes, de mes sensations, dont nous puissions affirmer la réalité. Tout est subjectif; je vois, sans que rien agisse sur ma vue; je touche, sans que rien agisse sur mes sens. Le monde se réduit à des sensations vides, sans qu'il y ait rien de senti ou de perçu. Du moins, si le scepticisme pouvait s'arrêter là! Mais non; la logique le pousse encore plus loin. Ce groupe de sensations vides qui constitue le *moi* est-il lui même réel? Existe-t-il dans un sujet immatériel, l'esprit? Mais on a nié la réalité d'un tel sujet. Dans un sujet matériel, dans le cerveau? Mais le cerveau fait partie de ce monde extérieur que nous ne percevons pas, ou plutôt qui n'existe pas. Que parlons-nous, d'ailleurs, d'un *groupe* de sensations! Qu'est-ce qui les groupe, les unit, en fait la synthèse? Chacune d'elles est sans lien avec celle qui la précède et avec celle qui la suit, puisque au-

tion de la cause première, si on se figure que la série est éternelle et existe par elle-même, ce n'est plus sans doute dans le principe des phénomènes, mais c'est dans la série elle-même que l'on place l'*absolu*. Ainsi, de toute manière, la notion de l'absolu enveloppe et soutient chacune de nos conceptions relatives et contingentes. Concevoir le *phénomène pur*, c'est-à-dire le variable, sans penser en même temps sa relation à l'immuable et à l'absolu, est chose aussi impossible que de concevoir l'injustice sans penser à la justice, ou de concevoir le néant sans penser à l'être.

2° *La conception du phénomène pur conduit au nihilisme absolu.*

Non seulement cette conception du *phénomène pur* n'existe jamais, en fait, dans l'intelligence humaine sans celle de l'absolu, mais on peut même dire qu'elle implique contradiction. En effet, si l'on fait abstraction de toutes les notions métaphysiques, de l'*absolu* qui sert de mesure à nos jugements sur le relatif, de la *substance* qui est le sujet du phénomène, et de l'esprit qui le perçoit, que reste-t-il du phénomène? Une série de mouvements qui s'évanouissent à chaque instant, produisant des impressions qui s'évanouissent aussi à mesure qu'elles ont lieu, puisque, par hypothèse, il n'y a aucun esprit permanent et identique pour en conserver le souvenir. Dira-t-on que le souvenir dure à titre de phé-

nomène ? Mais comment le souvenir du phénomène A persiste-t-il pendant la durée du phénomène B, s'il n'y a pas un spectateur, identique à lui-même, qui les perçoit successivement, qui en fait la synthèse, et qui par conséquent dure plus longtemps que chacun des deux phénomènes ? Or, si on admet l'existence de ce spectateur qui fait la synthèse des deux phénomènes, on revient à l'idée de *substance*. Répondra-t-on que le souvenir n'est qu'une *trace* des phénomènes passés, plus durable que ces phénomènes dont le cerveau conserve l'empreinte ? Mais cette assimilation de la mémoire à une empreinte, si grossière que soit une telle explication, suppose encore une conception métaphysique, celle d'un effet produit par une *cause*, et *à l'image* de cette cause. Pour arriver à nous passer entièrement de toute idée métaphysique, il faut supprimer, par un effort d'abstraction, et la *cause* qui produit le phénomène, et la *substance permanente* du moi qui le perçoit, qui le compare aux autres sensations : dès lors, que reste-t-il du phénomène, une fois qu'il est passé ? Nul effet, nulle trace, nul souvenir ; et comme tout phénomène est déjà *passé* dès qu'il a été perçu (car le présent est un point imperceptible entre le passé et l'avenir), la série des phénomènes se réduit à une succession d'apparitions qui sortent à chaque instant du néant et rentrent au même instant dans le néant. En un mot, le *phénomène pur* aboutit au nihilisme absolu : et comment en serait-il autrement? le phénomène, en effet, n'est qu'un rapport

cune d'elles *n'agit* comme *cause*, n'imprime sa trace sur les autres. Il n'y a plus de *groupe*, mais seulement des sensations sans aucun rapport les unes avec les autres. De plus, chacune d'elles disparaît à mesure que la suivante se produit ; aucune ne *dure*, car une sensation qui paraît durer n'est évidemment qu'une suite de sensations *semblables*; nous avons autant de sensations distinctes qu'il y a *d'atomes* de temps ; si donc elles ne sont pas reliées entre elles par le rapport de *causalité*, que l'hypothèse du phénoménisme rejette comme chimérique, chacune d'elles n'est plus qu'un zéro de durée, suspendu entre un passé dont il ne peut rester aucune trace et un avenir qui n'est pas. Le *moi* n'est plus qu'une infinité de néants, sans aucun sujet qui puisse en conserver la mémoire ; aucun souvenir des sensations, à chaque instant anéanties et renouvelées, ne peut se transmettre aux sensations suivantes, puisqu'il n'y a aucune *communication*, mais une simple *succession* entre celles qui précèdent et celles qui suivent. Ainsi, il n'y a pas plus de pensée qu'il n'y a de réalités extérieures. Rien ne dure, ni en soi-même, puis qu'il n'y a plus de *substances*, ni dans la mémoire, puisque la mémoire suppose la conscience, et que la conscience suppose à son tour un *être*, une *substance* qui se distingue d'une autre. En un mot, le *phénomène* pur est le néant, l'inintelligible absolu.

Cet anéantissement de tout objet, ce vide complet

qui se produit dans mon esprit dès que je veux faire abstraction des notions métaphysiques, ne prouve-t-il pas que ces notions sont les éléments nécessaires de toute pensée? Rien n'est intelligible que par elles, et à leur tour elles ne sont intelligibles que par celle de l'absolu, c'est-à-dire de l'Etre infini, de la cause première. Par conséquent il est rigoureusement vrai de dire que « *penser*, c'est *penser Dieu.* » Jusqu'ici nous sommes d'accord, non seulement avec Platon, mais aussi avec Kant ; car personne n'a mieux démontré que l'auteur de la *Critique* cette intervention de l'idée de l'absolu dans tous nos jugements. Mais devons-nous, avec Kant, nous arrêter là, et faut il croire que la métaphysique, après avoir constaté les vraies lois de notre pensée, est impuissante à affirmer la réalité *objective* de ce que nous pensons? Sommes-nous condamnés à ignorer au moins par la *raison spéculative*, s'il y a réellement des *causes*, des *substances*, s'il existe un *Etre infini*, ou si ce ne sont que de pures idées, des illusions nécessaires de notre intelligence ? S'il en était ainsi, la métaphysique ne serait plus qu'un vain jeu d'esprit; elle nous apprendrait encore, sans doute, *comment nous pensons;* mais de quel intérêt peut être la connaissance de la pensée, si elle n'est pas l'image de la seule chose qui vaut la peine d'être connue, c'est-à-dire de la *vérité?* Ce n'est que la vérité qui fait la valeur de la pensée; la pensée sans la vérité n'est qu'un vain phénomène, indigne de l'attention et de l'étude du philosophe. Il n'y a donc plus de philosophie, ou du moins il faut rayer cette science du nombre des études sérieuses, si on doute de *l'objectivité* des idées de la raison. Kant, il est vrai, sort de ce doute par la *raison pratique*, et rend par là à la philosophie toute sa dignité. Mais aujourd'hui, la liberté morale, si énergiquement affirmée par Kant, est contestée par la philosophie empirique, et les principes *à priori* de la morale sont relégués au rang de *conceptions subjectives*, aussi bien que les conceptions *à priori* de la métaphysique : le scepticisme *transcendantal* ne porte plus son remède avec lui, et, par une conséquence naturelle, que Kant n'avait pas prévue, la distinction du *subjectif* et de *l'objectif* a ouvert la porte au scepticisme absolu. Il importe donc extrêmement d'examiner si cette distinction est légitime, et spécialement *si elle est légitime dans son application aux principes de la raison.* La discussion de ce problème sera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE II.

DE L'OBJECTIVITÉ DES IDÉES DE LA RAISON.

I. L'hypothèse d'après laquelle les idées de la raison seraient purement *subjectives* est inintelligible.

II. *Des jugements synthétiques à priori.* — 1° Les jugements *synthétiques à priori* sont *antérieurs* aux jugements analytiques et sont supposés par ces derniers. L'*objectivité* des uns est donc impliquée par celle des autres.

2° Le principe du scepticisme transcendantal est dans l'ancienne erreur de logique qui consistait à regarder l'*idée* comme antérieure au *jugement*.

III. *Conséquences de l'hypothèse critique par rapport aux sciences et à la morale.* — 1° La négation de l'*objectivité* des jugements métaphysiques entraîne la négation de l'*objectivité* de toutes les sciences.

2° Elle entraîne également la négation de l'*objectivité* de la raison *pratique*. Impossibilité de distinguer la raison spéculative de la raison pratique.

IV. *De l'usage transcendantal des principes.* — 1° Est-il vrai que les idées de la raison ne soient *objectives* que dans leur application à l'expérience?

2° De l'usage *transcendantal* du principe de *finalité*. Pouvons-nous conclure à l'existence *objective* de la finalité dans la nature?

3° Discussion de l'hypothèse de la *finalité* inconsciente. Elle est en contradiction avec les faits. La loi morale suppose la *personnalité* de Dieu.

Conclusion. — 1° Dieu étant par essence la condition de la vérité, son existence est nécessairement vraie.

2° L'existence de Dieu garantit la véracité de nos facultés.

I

L'hypothèse d'après laquelle les idées de la raison seraient purement subjectives est inintelligible.

On a dit souvent que le problème posé par le scepticisme *transcendantal* était insoluble. Il s'agit, en effet, de l'*objectivité*, c'est-à-dire de la *véracité* des idées de notre raison; or, nous n'avons pour le résoudre que cette même raison, dont la véracité est précisément mise en doute. Nous avouerons volontiers que ce problème, — si c'en est un, et s'il est possible de le poser, — est insoluble; mais nous soutenons qu'en réalité il n'existe pas, et qu'il est impossible de le poser, si ce n'est *en paroles*. En effet, pour qu'une question soit *problématique*, il faut que la solution affirmative et la solution négative puissent également se concevoir; il faut que les deux hypothèses, entre lesquelles on hésite, soient l'une et l'autre intelligibles. Or, c'est ce qui n'a pas lieu ici; car l'hypothèse critique, d'après laquelle les jugements *à priori* de la raison seraient purement *subjectifs* est absolument *inintelligible*.

Nous craignons que cette assertion, par son dogmatisme radical, n'étonne même les plus fermes partisans de la métaphysique. Comment soutenir qu'un

problème n'existe pas, que ses données sont inintelligibles, quand ce problème, posé par le plus profond penseur des temps modernes, est devenu la question capitale de la philosophie, la forteresse du scepticisme et le désespoir du dogmatisme? A cette objection, nous répondrons simplement : de ce qu'un problème est cher à ceux qui veulent tout obscurcir, de ce qu'il torture l'esprit de ceux qui veulent tout éclaircir, ce n'est pas une preuve que ses données soient intelligibles; c'est même une forte présomption du contraire. Pour l'autorité de Kant, nous ne savons pas dans quelle mesure on peut ici l'invoquer contre nous, puisque son scepticisme n'est que provisoire. Toutefois ce doute, même provisoire, sur la légitimité des principes et la véracité de la raison ne nous paraît ni utile ni fondé; comme tout scepticisme, il se détruit lui-même et aboutit à une hypothèse contradictoire. En effet, si rien d'*objectif* ne correspond aux *concepts* de notre entendement, il n'existe en réalité ni aucune *substance*, ni aucune *qualité*, ni aucun rapport de *quantité* (car la *substance*, la *qualité*, la *quantité* sont comptées par Kant, comme par Aristote, au nombre des *concepts* de notre intelligence). Y a-t-il du moins quelque chose de *possible*? Non, car le *possible* est encore un *concept* de la raison. Tout sera-t-il donc *impossible*? Pas davantage, car l'*impossible* est un *concept* aussi bien que le *possible*. Ainsi, dans la réalité *objective*, rien n'est possible et rien n'est impossible! Quoi de plus inintelligible qu'une telle hypothèse, qui supprime à la fois toute affirmation,

toute négation et même tout *peut-être*? Est-il vraiment philosophique de poser un problème qui n'offre plus aucun sens dès que nous en analysons les termes? Nous avons donc le droit de conclure que le problème de l'*objectivité des idées de la raison* n'existe pas; car, pour mettre en question leur *objectivité*, il faudrait commencer par concevoir ce qui, d'après les lois de notre raison, est absolument inconcevable.

La cause de l'illusion qui nous fait croire à la possibilité de poser ce problème, c'est que, *dans l'ordre des choses contingentes*, notre esprit peut concevoir des idées sans qu'elles aient d'objet. Telles sont les fictions de l'imagination. Par une fausse analogie, on est porté à se demander si les *idées nécessaires* ne pourraient pas, elles aussi, exister dans notre pensée sans avoir d'objet réel. Mais rien ne justifie cette analogie, ou plutôt tout la condamne : car les idées *subjectives*, que je crée par l'activité de ma pensée, ont des caractères absolument opposés aux caractères essentiels des *idées de la raison*. D'abord, elles sont soumises à la liberté de ma volonté ou au caprice de mon imagination; je les forme, je les transforme, je les appelle, je les détruis à mon gré; au contraire, les idées de la raison s'imposent à moi nécessairement; il m'est impossible de les chasser ou de les modifier : ce ne sont donc pas des produits de mon activité intellectuelle; je les subis, je ne les fais pas. De plus, les créations *subjectives* de mon esprit sont nécessairement des *idées complexes*, je ne peux les créer que par l'assemblage d'éléments

divers, par le mélange de plusieurs idées; tout au contraire, les conceptions de la raison sont absolument simples; on ne peut les former par aucune association, ni les résoudre en divers éléments dont elles seraient la synthèse. Je ne compose pas l'idée de *substance* en additionnant mentalement des phénomènes successifs; car l'addition des phénomènes ne me donnerait que des unités sans lien, tandis que la *substance* est au contraire ce qui sert de lien aux phénomènes (1). Ce n'est pas par l'addition des effets aux effets que je construis la notion de *cause;* car cette addition ne me donnerait qu'une série d'effets sans causes; enfin il est impossible de composer l'idée d'*infini* par l'addition du *fini* au *fini*; car je n'arriverais par là qu'à *l'indéfini* (2). Les idées de la raison ne sont donc pas le produit d'une construction de mon esprit et aucune analyse légitime ne nous autorise à leur donner ce caractère de *subjectivité* qui appartient aux conceptions artificielles de l'imagination.

Encore ces conceptions mêmes de l'imagination ne sont que *relativement* subjectives; si elles n'ont pas un objet réel, les différentes idées dont elles se

(1) De plus, l'addition des phénomènes ne nous donnerait que la *multiplicité des changements*, c'est-à-dire précisément le contraire de l'idée de *substance*, qui est l'*unité* et l'*immutabilité*.

(2) Ce n'est pas non plus par *négation* que j'arrive à former l'idée de l'infini; car l'idée de ce qui est *toujours* et *partout* est plus *positive* que celle du *fini*, de ce qui est *en quelque temps* et *en quelque lieu*.

composent en ont chacune un. Les chimères les plus étranges, comme le monstre de l'art poétique, sont des associations fausses, composées avec des objets réels. L'idée de montagne d'or n'est pas *objective* en elle-même; mais elle se forme de deux idées *objectives* : celle de montagne et celle d'or. Pour ce qui est de concevoir une idée *absolument sans objet*, c'est chose tout à fait impossible; et telles seraient cependant les idées de la raison dans l'hypothèse *critique*. En les pensant, je penserais ce qui n'est rien, par conséquent je ne penserais rien. Dira-t-on que je penserais ma propre pensée? Sans doute, nous pensons notre pensée; mais nous la percevons *pensant*, et par conséquent *pensant* à quelque chose. Si loin qu'on pousse la subtilité, il faut bien trouver un objet pensé à ce sujet pensant. De même que notre industrie ne peut *créer* rien de rien, mais seulement *transformer* la matière, de même notre activité intellectuelle ne crée aucune idée; elle les transforme; elle ne saurait faire une pensée de rien. La création *ex nihilo* d'une idée dépasse autant le pouvoir de notre esprit que la création *ex nihilo* d'une statue dépasse le pouvoir de l'art humain. Si aucun objet ne nous était donné, notre pensée ne serait qu'une pensée *en puissance*, incapable de passer à l'*acte*. En supposant que nos idées sont une création de notre pensée, et que l'esprit humain peut passer à l'acte *par sa vertu propre*, sans avoir besoin d'une impulsion imprimée par les objets ou par une vérité supérieure à nous, l'idéalisme *transcendantal* supprime

les bornes de notre pouvoir intellectuel; il nous affranchit de toute dépendance, et nous attribue une activité *inconditionnée* qui se suffit à elle-même. Une telle indépendance nous convient-elle? Et, si nous la possédions, n'aurions-nous pas conscience de notre indépendance à l'égard de la vérité, comme notre volonté a conscience de son indépendance à l'égard de la nature? D'où vient donc que je me sens libre dans ma volonté et déterminé dans mes jugements? Et qui peut déterminer mes jugements, sinon leur *objet?* Une nécessité logique, qui s'impose à ma pensée, contre laquelle j'essaie souvent en vain de lutter, ne saurait être l'œuvre de ma pensée; elle doit résulter d'une cause extérieure qui agit sur moi; en un mot, elle doit résulter de la vérité.

Ainsi ma pensée est en rapport avec un objet, et cet objet est la vérité. C'est par ce rapport avec son objet qu'elle existe, car sans cet objet elle serait vide, inactive, semblable à un pur néant. C'est son objet qui détermine ses lois; car, si elle n'était pas déterminée par son objet, elle trouverait dans le vide infini une liberté infinie. Le *sujet* sans l'*objet* n'est qu'une abstraction inintelligible; c'est comme si on admettait que le *convexe* peut exister sans le *concave*, l'envers d'une étoffe sans l'endroit.

On pourrait objecter que l'hypothèse critique, d'après laquelle toutes nos idées seraient sans objet, est sans doute inconcevable *pour la raison humaine*, mais qu'elle serait peut-être intelligible pour une raison différente de la nôtre, et mieux constituée que

la nôtre. Par ce subterfuge, on ne fait que reculer la difficulté, mais on ne peut l'éluder. Que veut-on dire par cette supposition d'une raison différente de la nôtre? La suppose-t-on *totalement* différente, ou *partiellement* différente? Si elle ne diffère que *partiellement* de la raison humaine, alors il y a des jugements communs à notre raison et à cette intelligence qui, par hypothèse, est adéquate à la vérité; par conséquent ces jugements sont *objectivement* vrais, ce qui résout le doute posé par la philosophie critique. Si, au contraire, cette raison supérieure diffère *totalement* de la nôtre, elle doit regarder comme vrai tout ce qui est faux à nos yeux, et réciproquement. Mais quoi! il y aurait donc pour elle, comme pour nous, un vrai et un faux? Elle *distinguerait* donc le vrai du faux? Alors elle ne différerait plus complètement de notre intelligence! Et si elle ne les distinguait pas, elle ne serait pas une intelligence. Ainsi, de toute façon, l'hypothèse d'une *différence totale* est contradictoire; d'où il faut nécessairement conclure qu'*une raison, même supposée parfaite, ne peut différer de la nôtre qu'en degré et non pas en nature.* Toute raison, pour mériter ce nom, doit porter des *jugements;* pour juger, il faut affirmer, il faut nier le contraire de ce que l'on affirme; il faut par conséquent admettre le *principe de contradiction.* Ce principe n'est donc pas seulement la forme de la *pensée humaine*, mais la forme de *toute pensée possible.* Ainsi son *objectivité* ne saurait être mise en doute.

Un disciple de Kant répondrait que, pour l'*objectivité*

de l'axiome de contradiction, on peut l'accorder sans difficulté, parce que c'est un simple jugement *analytique*, mais qu'on n'en peut pas conclure à l'*objectivité* des autres axiomes, dont le caractère est d'être *synthétiques à priori*; car, d'après Kant, cette distinction a une importance capitale au point de vue de la *certitude*. Nous n'admettons pas que l'axiome de contradiction soit un simple jugement analytique; d'ailleurs cela importe peu : pourquoi, en effet, un jugement *analytique* serait-il plus certain qu'un jugement *synthétique?* Si une proposition est évidente, ai-je besoin, pour y croire, de savoir dans quelle classe la rangent les logiciens? Notre foi dans notre raison doit-elle être à la merci d'une distinction grammaticale? Toutefois, comme cette division des jugements *à priori* en jugements *analytiques* et en jugements *synthétiques* joue un rôle très important dans le système de Kant, il est nécessaire d'y insister et d'examiner les conséquences que la philosophie critique a cru pouvoir en tirer.

II

DES JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES A PRIORI.

1° *Les jugements synthétiques* à priori *sont antérieurs aux jugements analytiques, et sont supposés par ces derniers. L'objectivité des uns est donc impliquée par celle des autres.*

On s'accorde généralement à reconnaître deux

classes de jugements : les uns sont appelés *analytiques*; ce sont ceux où l'attribut est impliqué dans l'idée même, dans la définition du sujet. Telles sont les propositions suivantes : « *La partie est moindre que le tout;* » « *les corps sont étendus.* » Les autres sont appelés *synthétiques*; ce sont ceux où l'attribut n'est pas compris dans l'idée exprimée par le sujet, ceux qui affirment un rapport entre deux termes différents. Par exemple, si je dis : « *Les corps sont pesants*, » la proposition est *synthétique*, car elle constate un rapport entre deux idées distinctes, celle d'*étendue* et celle de *pesanteur* (1). »

Les jugements *analytiques* sont tous *à priori*. Cela est évident, car on n'a pas besoin de l'expérience pour connaître l'identité d'une chose avec elle-même, ou pour savoir que le tout est plus grand que la partie. Mais peut-on dire réciproquement que tous les jugements *à priori* sont *analytiques?* Non; car le principe de *causalité*, celui de *finalité*, et la plupart des axiomes de la raison pure sont *synthétiques*. En effet, en disant que *tout phénomène suppose une cause*, j'affirme un rapport entre le *phénomène*, qui est une chose, et sa *cause*, qui en est une autre. Le principe de *finalité* établit un rapport entre l'*harmonie*, qui est un fait *physique*, et un but intelligent, qui est un fait *moral*. Même en géométrie, plusieurs axiomes élémentaires ont ce caractère synthétique. Ainsi, en

(1) V. sur cette distinction l'introduction de la *Critique de la raison pure*.

disant que *la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre*, j'attribue à la *rectitude*, qui est une *qualité*, la *brièveté*, qui est une relation de *quantité* (1).

Cette distinction posée, Kant se demande de quel droit l'esprit établit un lien entre deux termes différents. Que les jugements *analytiques* soient légitimes, la Critique ne le conteste pas, car ils n'affirment que l'identité d'un même terme avec lui-même (A=A), et l'on ne saurait nier de semblables propositions sans se contredire soi-même. Mais il n'y a pas de contradiction à supposer qu'un jugement *synthétique* (A=B) puisse être faux, car les deux termes de ce jugement ne sont pas identiques. Sans doute, c'est une loi de notre raison d'admettre que tout phénomène suppose une cause; mais cependant la proposition contraire: « *Un phénomène peut exister sans cause,* » ne se détruit pas elle-même. Il se pourrait donc qu'elle fût vraie, et que ce fût notre raison qui se trompât en la rejetant. Il en est de même de tous les autres jugements *synthétiques à priori*. On peut les révoquer en doute sans tomber dans une contradiction.

C'est ainsi que, tout en admettant la certitude *objective* des jugements *analytiques*, Kant arrive à mettre en question celle de tous les jugements *synthétiques à priori*. Mais ce privilège qu'il accorde aux uns à l'exclusion des autres est absolument arbitraire. Si nous croyons pouvoir douter de notre raison, pourquoi ne

(1) V. Kant, *Critique de la raison pure* (introduction).

pas étendre notre scepticisme à tous ses jugements sans distinction? On recule devant la négation des jugements *analytiques*, parce qu'elle implique contradiction; mais la négation des jugements *synthétiques à priori*, si elle n'implique pas contradiction, implique du moins une absurdité, et l'on ne voit pas pourquoi le scepticisme transcendantal s'arrête devant la contradiction, s'il ne s'arrête pas devant l'absurde. Le seul motif que nous avons pour rejeter les propositions contradictoires, c'est qu'elles répugnent à notre raison; or la négation des axiomes *synthétiques* ne lui répugne pas moins. Il n'y a donc aucun motif de les mettre en doute, et de faire grâce aux axiomes *analytiques*.

Il est vrai que, dans la pensée de Kant, il n'y a même pas lieu de poser la question d'*objectivité* pour les jugements *analytiques*, parce que, d'après ce philosophe, ces jugements sont de simples propositions *explicatives;* ils n'affirment rien sur la nature des *objets*, et expriment seulement l'identité de la pensée avec elle-même; ils sont donc indépendants des axiomes *synthétiques*. Cette théorie est très contestable : les jugements *analytiques* n'affirment pas seulement l'identité de la *pensée* avec elle-même, mais aussi l'identité de l'*objet* avec lui-même. Ils impliquent donc la croyance à l'*existence* de l'objet, ou tout au moins à sa *possibilité;* or cette croyance à l'existence du vrai, cette affirmation de la *possibilité* des choses, sont des jugements *synthétiques à priori*. De là cette loi absolument méconnue par la *Critique :*

« *Dans tous les jugements analytiques se trouvent im-* » *pliqués et présupposés un ou plusieurs jugements* » *synthétiques à priori* (1). » Ces deux sortes de jugements sont indissolublement liés les uns aux autres, et il est contradictoire de refuser aux uns la certitude qu'on accorde aux autres.

2° *Le principe du scepticisme transcendantal est dans l'ancienne erreur de logique qui consistait à regarder l'idée comme antérieure au jugement.*

Non seulement les jugements *synthétiques à priori* précèdent les jugements *analytiques*, mais ils précèdent encore la simple conception de l'*idée* comme l'a fort bien démontré M. Garnier (2). Qu'est-ce que l'idée ? c'est la conception d'un sujet séparé de l'attribut, ou d'un attribut séparé du sujet; en un mot, c'est le produit d'une *abstraction*. Mais, avant de concevoir ainsi, par abstraction, l'*idée* pure, il faut que je l'aie préalablement affirmée dans un rapport avec une autre idée. Avant de concevoir *séparément* l'idée du *moi* et celle d'*existence*, j'ai d'abord perçu l'existence du *moi* par un jugement primitif. Avant de concevoir *séparément* les notions abstraites de

(1) Cette loi peut se vérifier également sur les jugements *analytiques* des mathématiques : l'axiome analytique, « *le tout est plus grand que ses parties*, » présuppose l'affirmation, » *les corps sont composés d'éléments distincts;* » or ce jugement est synthétique, puisqu'il affirme la *variété* dans l'*unité*.

(2) *Traité des facultés de l'âme*, 3e vol., chap. Ier.

substance et d'*attributs*, de *cause* et de *phénomènes*, j'ai commencé par croire que les êtres avaient des attributs et que les phénomènes supposaient des causes. Ces idées m'ont donc été données tout d'abord dans des jugements *synthétiques à priori;* plus tard, j'ai décomposé ces jugements, et j'ai formé des idées avec des fragments de jugements. On peut dire, si l'on veut, que les idées sont les éléments les plus simples de la pensée, mais à la condition de reconnaître que la pensée n'a pas commencé par l'acte le plus simple; elle commence par affirmer des rapports; ensuite, par abstraction, elle en sépare les éléments, que l'on appelle *idées*, *notions* ou *concepts*; enfin, par une nouvelle opération, elle compare et rejoint les idées ainsi obtenues, pour en former des *jugements réfléchis.*

Cette préexistence du jugement par rapport à l'idée a été méconnue par l'ancienne logique, et spécialement par la Logique de Port-Royal. Là, peut-être, est l'origine du malentendu qui a amené la philosophie critique à mettre en question la légitimité des *jugements synthétiques à priori* (1). En effet, si nous concevons des *idées* séparément, avant de les réunir dans un *jugement*, si par conséquent ces idées sont, par elles-mêmes, pures de toute affirmation, « com-

(1) Telle est aussi l'opinion de M. Garnier, qui a si victorieusement réfuté l'ancienne théorie de l'*antériorité de l'idée sur le jugement.* Cette doctrine, dit-il, « *a été la cause de la plupart des malentendus de la philosophie; elle a donné un fondement solide au scepticisme* » (3e vol., p. 2).

» ment peut-il se faire qu'en unissant de pareilles
» idées nous produisions des affirmations ou des né-
» gations, des propositions vraies ou fausses où le
» mot *être* puisse être légitimement employé? *Il y au-*
» *rait donc dans le tout ce qui n'était pas dans les par-*
» *ties?* Par quel pouvoir magique le jugement intro-
» duira-t-il le mot *être* entre deux idées dont
» aucune, prise à part, ne peut justifier ce mot (1)? »
Si les *idées* n'impliquent par elles-mêmes aucune affirmation, leur réunion dans notre esprit par le jugement n'établira évidemment qu'un *lien subjectif* entre deux termes, dont aucun n'affirme rien; et s'il en résulte une affirmation, elle viendra de la *synthèse*, qui est notre œuvre, et non de l'*idée*, qui nous est donnée par la nature; ainsi notre jugement ne correspondra qu'aux lois de notre esprit, et non à la nature des choses. Puisque, par hypothèse, j'ai pu concevoir séparément les deux idées *A* et *B* (par exemple le *phénomène* et la *cause*), avant d'avoir perçu leur relation, c'est qu'apparemment l'idée *A* n'implique pas l'idée *B*, que l'idée de *phénomène* n'implique pas celle de *cause*. Dès lors on peut demander de quel droit j'affirme la proposition synthétique « $A = B$, » (le *phénomène* suppose *une cause*). On ne peut affirmer d'une idée que ce qu'elle contient: donc la seule proposition légitime au sujet de *A*, sera le jugement analytique $A = A$ (le *phénomène est phénomène*); mais le passage de *A* à *B*, du phénomène à la cause est impossible; je n'ai pas les éléments nécessaires pour former un jugement *synthétique;* ou, si je fais de tels jugements, mon esprit les construit sans matériaux réels; ce ne sont que des *formes* sans *matière*. Ainsi posé, le problème des jugements *synthétiques* est insoluble, ou, pour le résoudre, il faut faire appel, comme Kant, à l'expérience et à la raison pratique.

(1) M. Garnier, *ibid.*, p. 6.

Tout au contraire, ce problème redoutable s'évanouit si on admet, — et il est facile de le prouver, — qu'avant d'avoir conçu separément *A* et *B* je les ai d'abord connus comme réunis dans le jugement $A = B$. En effet, ce n'est plus la *réunion* de ces deux idées qui est une opération artificielle de mon esprit; c'est leur *séparation* qui est l'œuvre de mon activité intellectuelle, et qui par conséquent doit être regardée comme un phénomène purement *subjectif*. C'est, par exemple, en séparant par la pensée la *cause* d'avec le *phénomène*, que j'ai créé un monde d'abstractions, sans réalité *objective;* car les réalités ne se divisent pas parce que ma pensée les sépare. Dans ce monde purement *subjectif*, produit de mon activité intellectuelle, la cause peut exister sans l'effet, et réciproquement. Mais si j'en conclus que, dans la réalité des choses, il pourrait y avoir des effets sans causes, je suis dupe d'une étrange illusion, puisque je suppose la nature des choses à l'image des produits artificiels de ma pensée. Ne voit-on pas qu'en niant l'*objectivité* des jugements de la raison (par exemple de *la liaison entre le phénomène et la cause*) on

affirme par là l'*objectivité* des séparations opérées par ma faculté d'abstraire ? Il n'y a pas moyen d'échapper à ce dilemme : ou bien dans la réalité il ne peut y avoir de phénomènes sans cause, d'attributs sans substance, et alors la nature des choses est conforme aux lois de *ma raison*, elle est telle que je l'affirme dans mes jugements *synthétiques à priori;* ou bien au contraire il peut y avoir des effets sans causes, des qualités sans substances, et alors la nature est telle que je la fais quand je détruis, *par une abstraction artificielle*, le lien qui unissait, dans mes *jugements synthétiques*, le sujet avec l'attribut ; mais la seconde hypothèse est inadmissible ; car j'ai conscience que cette abstraction, cette destruction du rapport dans le jugement, est mon œuvre personnelle ; c'est par un travail factice, dont je sais être l'auteur, que je suis arrivé à séparer le *phénomène* de la *cause*, le *conditionné* de sa *condition nécessaire*, le *relatif* de l'*absolu* ; cette séparation vient de *moi*, donc elle n'est pas dans les réalités extérieures. Ainsi il n'y a pas à demander de quel droit j'affirme des propositions *synthétiques à priori*, de quel droit je joins l'attribut au sujet ; j'affirme l'union *réelle*, *objective* de ces deux termes parce que je ne peux les désunir que par une fiction *subjective*. Ce ne sont pas les métaphysiciens, ce sont les disciples de la *Critique* qui commettent une *amphibolie*, c'est-à-dire une confusion de l'ordre *subjectif* avec l'ordre *objectif*. Ils nous reprochent de supposer gratuitement que les termes réunis dans nos jugements soient réunis dans la réa-

lité : nous leur reprochons, à plus juste titre, de regarder comme séparés, dans la réalité, des termes que nous avons conscience d'avoir séparés nous-mêmes, par un simple procédé logique. Les uns et les autres nous supposons la vérité à l'image des lois de notre pensée ; mais nous la supposons à l'image de notre pensée *telle qu'elle nous est donnée par la nature* ; la philosophie critique la suppose à l'image de notre pensée telle que l'abstraction l'a faite, en la décomposant artificiellement.

III

CONSÉQUENCES DE L'HYPOTHÈSE CRITIQUE PAR RAPPORT AUX SCIENCES ET A LA MORALE.

Nous avons examiné en elle-même l'hypothèse qui réduit les jugements de la raison à de simples formes *subjectives* ; nous avons vu qu'elle implique contradiction (puisque tout sujet pensant suppose un objet pensé), et qu'elle est une simple fiction logique (puisqu'elle sépare des termes qui ne peuvent être séparés que verbalement et par abstraction). Examinons maintenant les conséquences qui en découleraient, si on la prenait au sérieux, par rapport à toutes les sciences et à la morale.

1° *La négation de l'objectivité des jugements métaphysiques entraîne la négation de l'objectivité de toutes les sciences.*

Si les principes de la métaphysique ne possèdent

pas la certitude *objective*, les autres sciences sont également compromises; car elles supposent les mêmes principes que la métaphysique. La géométrie repose sur la conception de l'espace ; elle sous-entend partout le principe de *possibilité*. La physique s'occupe des phénomènes, c'est-à-dire des *mouvements;* or un mouvement est un rapport entre le *temps* et l'*espace;* de plus cette science recherche les *causes* des phénomènes. Si donc les notions métaphysiques de *possibilité*, de *temps*, d'*espace*, de *cause* ne sont que des idées *subjectives*, ni les mathématiques, ni la physique ne peuvent prétendre à la certitude *objective*. Cette conséquence est tellement évidente que Kant n'hésite pas à la reconnaître. Suivant lui, les mathématiques ne recherchent pas ce que sont en eux-mêmes les rapports de quantité et d'étendue, mais seulement quelles sont les relations que conçoit notre esprit entre les nombres et les grandeurs; les lois de la géométrie ne sont pas les lois des choses, mais les lois de notre pensée (1). Il en est de même, ajoute Kant, des lois de la nature. En effet, dit-il, nous ne les connaissons que par l'expérimentation; et l'expérimentation est un procédé « par lequel la raison ne voit que ce qu'elle » produit elle-même d'après ses propres aperçus (2).» Nous demandons à la nature de répondre aux questions que nous posons nous-mêmes. Non seulement

(1) *Critique de la raison pure* (préface de la 2e édition).
(2) *Ibid.*

c'est notre esprit qui pose la question, qui dirige l'interrogatoire, mais c'est encore lui qui interprète les réponses (1). Nous ne savons de la nature que ce que les *formes* de notre pensée nous permettent de demander et de comprendre : nous n'y cherchons et nous n'y trouvons que des conformités avec notre pensée (2). Loin de régler sa connaissance sur les objets, le physicien règle les objets sur sa connaissance (3). Si donc les lois de mon esprit ne sont pas conformes à la vérité *objective*, il s'ensuit que l'expérimentation ne m'apprendra rien d'*objectif* sur la nature. Loin de reculer devant cette conclusion, Kant l'admet sans réserve, et il enseigne partout que le monde des *phénomènes*, tel que nous le percevons, tel que la science l'étudie, n'a aucune réalité *objective* (4).

Nous ne nous arrêterons pas ici à prouver contre Kant l'*objectivité* des mathématiques et de la physique. Nous constatons seulement que la négation des vérités métaphysiques entraîne nécessairement à nier la certitude de toutes les sciences regardées comme positives. Aussi les philosophes de l'école empirique n'échappent sur ce point aux conclusions de la *Critique* que par une inconséquence ou une irréflexion inconcevable. Ils ne doutent pas de la certitude *objective* de la géométrie : donc, à leurs yeux, il est

(1) *Critique de la raison pure* (préface de la 2e édition).
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Critique de la raison pure*, passim ; voir particulièrement la solution des deux premières antinomies.

objectivement vrai que *tout ce qui n'est pas contradictoire est possible* (car, si on niait ce principe, le géomètre ne pourrait plus supposer, comme il le fait, que toutes les constructions sont possibles, que la suite des nombres possibles est indéfinie). Mais ce même principe de possibilité, qu'il faut bien supposer *objectivement* vrai en géométrie, deviendra tout à coup *subjectif*, si un métaphysicien vient dire avec Leibniz : *Puisque le nombre des possibles est indéfini, le monde actuel n'était pas nécessaire, et ainsi il a fallu un libre choix pour le faire exister de préférence à tous les autres mondes possibles.* De même, on reconnaît, en physique, comme incontestable, la certitude objective du principe de *causalité*; car, s'il n'y avait pas réellement de *causes*, le physicien poserait un problème ridicule en cherchant les causes des phénomènes. Mais le principe perdra sa valeur objective dès que le métaphysicien en conclura à l'existence d'une cause de l'univers ! Il est étrange, cependant, qu'*un même principe* soit, tantôt une vérité certaine, tantôt une illusion chimérique, suivant qu'il nous conduit à connaître la nature, ou suivant qu'il nous conduit à la connaissance de Dieu (1). La logique ne saurait se prêter à ces distinctions de l'esprit de système, qui admet ou rejette les conséquences d'un principe, suivant le besoin qu'on a d'y recourir ou le désir

(1) Voir plus loin la discussion d'une distinction établie par Kant entre l'*usage empirique* et l'usage *transcendantal* des principes de la raison.

qu'on a de s'en passer. Il faut absolument que l'on accepte ou que l'on repousse à la fois toutes les conséquences d'une hypothèse. Est-il vrai ou est-il faux que chaque phénomène soit *conditionné?* Est-ce là une hypothèse purement *subjective*, ou est-elle *objectivement* vraie ? Si ce n'est qu'une hypothèse *subjective*, la physique poursuit un but imaginaire, lorsqu'elle cherche à déterminer les *conditions* des phénomènes. Si, au contraire, il est *objectivement vrai* que chaque phénomène est *conditionné*, il faut bien en conclure que la *série totale* des phénomènes (fût-elle infinie) est également *conditionnée*, *contingente* : car il serait contradictoire qu'une somme de parties *contingentes* fût *nécessaire* dans sa totalité. Cette supposition est aussi étrange que celle d'une chaîne dont tous les anneaux seraient de cuivre, et qui serait d'or dans sa totalité.

En résumé toutes les sciences reposent sur les principes de la raison : ainsi leur certitude dépend de l'*objectivité* de ces principes. Prétendre qu'ils sont alternativement *objectifs* et *subjectifs* suivant l'usage que l'homme en fait, c'est nier leur caractère essentiel, qui est d'être absolus et universels. Il faut donc contester à la physique et aux autres sciences le droit de tenir ces axiomes pour certains, ou bien il faut reconnaître ce droit à la métaphysique, et admettre toutes les conséquences qui en résultent par rapport au premier principe des choses.

2° *La négation de l'objectivité des idées de la raison spéculative entraîne la négation de l'objectivité de la raison pratique. — Impossibilité de distinguer la raison spéculative de la raison pratique.*

Ce ne sont pas seulement les sciences physiques et mathématiques dont la certitude *objective* est liée à celle de la métaphysique : la morale elle-même n'a plus de principes certains si nous révoquons en doute la valeur des idées de la raison. Par une distinction plus verbale que réelle, Kant a cru pouvoir sauver la foi à la raison *pratique* (c'est-à-dire à la loi morale), après avoir contesté la réalité des notions qu'il attribue à la raison *spéculative* (telles que les notions de *substance*, de *cause*, de *finalité*, de *temps*). Mais est-il vrai que la raison *spéculative* et la raison *pratique* soient deux facultés distinctes, et que les idées morales puissent se concevoir, abstraction faite des idées métaphysiques? Les deux idées morales par excellence sont celle d'*obligation* et celle de *responsabilité* : or, si j'analyse ces deux idées, j'y retrouve précisément toutes celles que Kant assigne exclusivement à la raison spéculative. En effet, l'affirmation de ma responsabilité implique les jugements suivants :

1° Je suis *cause* de mes actes ; c'est parce que j'en suis la *cause*, que ma personne contracte le caractère moral ou le caractère coupable de l'acte que j'ai produit.

2° Pour être responsable, il faut que je sois libre, c'est-à-dire capable de choisir entre plusieurs actes également *possibles*.

3° Il faut de plus que je sois une *substance*, *identique* à elle-même, *permanente* (et cette *permanence* implique l'idée du *temps*) ; il est clair que, sans cette *identité* personnelle, je ne pourrais être responsable aujourd'hui de mes actions passées.

Quant à la notion d'obligation morale, elle implique celle de *destination*, de *finalité* ; si je suis obligé à l'accomplissement de la loi morale, c'est que cette loi est *faite pour moi*; c'est un idéal que je suis *appelé* à réaliser une *fin* en vue de laquelle mes facultés sont *des moyens* (1).

Ainsi l'analyse découvre, dans les jugements *pratiques*, un jugement de *causalité*, un jugement de *possibilité*, une affirmation de la *substance* et de sa permanence dans le *temps*, enfin une affirmation de la *finalité*. En un mot les jugements moraux sont *une résultante de plusieurs jugements spéculatifs* ; ce serait donc une inconséquence d'admettre l'*objectivité* des uns et de contester celle des autres.

Kant essaie d'échapper à cette inconséquence par la distinction du monde des *phénomènes* et du monde des *noumènes*. Dans le monde des *phénomènes*, c'est-

(1) Cette identité du *bien* et de la *fin* est tellement évidente que le seul *criterium* pratique pour distinguer le bien du mal dans les cas douteux est de se demander : « *Cet acte est-il conforme à la destination de mes facultés?* » — « *Est-il conforme ou contraire à la destination de la société?* »

à-dire dans l'espace et dans le temps, il est possible qu'il n'existe *objectivement* ni *causes* ni *substances*; mais dans le monde des *noumènes*, c'est-à-dire dans le monde des *réalités intelligibles*, il existe une cause libre, capable d'agir moralement; c'est la volonté humaine.

D'après cette distinction, la liberté humaine existerait, comme la loi morale elle-même, en dehors du *temps*. Mais une telle explication est inadmissible. Ma volonté, en réalité, existe dans le *temps*, dure dans le *temps*, agit *successivement*, fait *tantôt* le bien, *tantôt* le mal; le degré de sa moralité varie avec le *temps*; en un mot, la notion de *temps* est inséparable des jugements que nous portons sur la moralité des actes humains. La moralité humaine, d'ailleurs, suppose le *progrès moral*; car, étant, par sa nature finie, infiniment éloigné de la perfection absolue, l'homme ne peut s'y conformer que par le *perfectionnement* de sa volonté. Or, la notion de *perfectionnement* ou de *progrès* implique l'idée d'instants *successifs*, et par conséquent l'idée du temps. Si cette idée du *temps* n'a pas d'*objectivité*, le progrès moral, qui n'est réalisable que dans le temps, sera également dépourvu de toute possibilité objective.

Ainsi la distinction du monde des *phénomènes* et du monde des *noumènes* est une abstraction subtile, inadmissible au point de vue moral. Ce n'est pas seulement en dehors du temps et de l'espace qu'il y a des *substances* et des *causes*; car c'est le propre de toute *substance* finie et contingente d'agir *successivement* et d'être limitée dans son activité; or le temps et l'espace sont précisément les limites de notre activité. Si ces limites n'étaient pas réelles, ou bien je serais éternel et infini comme Dieu, qui seul est en dehors du temps et de l'espace, ou bien je serais un pur néant. Dans l'une et l'autre hypothèse, on supprime l'*obligation* morale. Il n'y a donc pas une seule notion de la raison *spéculative* dont on puisse révoquer en doute l'*objectivité* sans se trouver en contradiction avec les faits *moraux*; ou plutôt, nous n'avons pas deux raisons, l'une *spéculative* et l'autre *pratique*. C'est la même raison sous deux noms différents. Toutes les idées de cette raison unique se supposent mutuellement; elles sont toutes *objectives* ou aucune ne saurait l'être.

IV

DE L'USAGE TRANSCENDANTAL DES PRINCIPES.

1° *Est-il vrai que les idées de la raison ne soient* OBJECTIVES *que dans leur application à l'expérience?*

1° Il reste cependant un subterfuge aux adversaires de la métaphysique : c'est la distinction, établie par la *Critique*, entre l'usage *empirique* et l'usage *transcendantal* des principes *à priori*. Ils sont *objectifs* quand on peut les appliquer aux objets de l'expérience (par exemple le principe de *causalité* sera *ob-*

jectif en physique; le principe de *finalité* sera *objectif* quand nous conclurons d'une horloge à un horloger); mais ces mêmes principes sont *subjectifs* quand on en fait un usage *transcendantal*, c'est-à-dire quand on en conclut à l'existence des vérités suprasensibles, comme l'existence de Dieu.

Si cette distinction était fondée, elle donnerait gain de cause aux doctrines positivistes. Mais la question est précisément de savoir si elle est fondée. Or, il est évident que c'est là une distinction absolument *arbitraire*. De plus elle implique contradiction, car un même principe ne peut pas, tour à tour, être vrai et faux. Si les axiomes de la raison n'ont, *par eux-mêmes*, aucune certitude *objective*, leur application à l'expérience, loin de leur communiquer la certitude qui leur manque, communique au contraire à l'expérience le caractère *subjectif* de la raison : et Kant le reconnaît expressément ; car après avoir cherché la déduction des *jugements à priori* dans leur connexion avec toute expérience possible, il arrive en définitive à nier l'*objectivité* du monde des *phénomènes*, et par conséquent de l'expérience elle-même.

2° *De l'usage transcendantal du principe de finalité. — Pouvons-nous conclure à l'existence de la finalité objective dans la nature?*

2° C'est particulièrement au principe de finalité que Kant applique cette distinction subtile entre l'usage *empirique* et l'usage *transcendantal*. En effet, pour les

autres principes de la raison *spéculative*, il en conteste à la fois l'objectivité dans le monde des *phénomènes* et dans le monde *transcendantal* (1). Pour le principe de *finalité*, au contraire, il ne soulève pas le moindre doute contre sa valeur, *tant qu'on ne l'applique qu'aux œuvres de l'art humain*, comme une machine, une horloge. Mais dès que nous concluons à l'existence d'un auteur intelligent de la nature, il repousse cette conséquence, en alléguant qu'elle est transcendantale, c'est-à-dire qu'elle dépasse la portée de l'expérience sensible. Sans doute, dit Kant, la raison procède d'après une analogie très naturelle en attribuant l'art qui se manifeste dans l'univers à une pensée et à une volonté; mais il ajoute qu'un tel raisonnement, *par analogie*, « ne supporterait peut-être pas la sévérité de la critique transcendantale (2). »

Cette objection repose sur une équivoque. Kant regarde l'affirmation de la finalité dans la nature comme un jugement fondé sur l'*analogie*; et comme, dans bien des cas, les raisonnements par *analogie* sont simplement probables, il jette, à l'aide de ce mot d'*analogie*, une certaine défaveur sur l'argument des causes finales. Mais s'il y a des *analogies*

(1) Nous venons de voir que, tout en attribuant l'*objectivité* aux principes de la raison dans leur application à l'expérience, il n'entend par là qu'une *objectivité apparente*, suffisante pour constituer les sciences de la nature, qui ne sont après tout que les sciences des lois de notre esprit.

(2) *Dialectique transcendantale*, p. 425. Edit. Hartenstein.

peu concluantes, il y en a qui donnent une certitude absolue. C'est par analogie que je conclus d'une horloge à l'horloger, de l'accent d'un étranger à sa nationalité; c'est par analogie qu'en voyant les autres hommes agir comme moi, parler comme moi, j'en conclus qu'ils sont doués d'intelligence comme moi. Si toute analogie peut laisser place « aux sévérités de la critique transcendantale, » je dois dire que « *c'est une tendance purement subjective de ma raison* » *de supposer de l'intelligence aux autres hommes.* » Dira-t-on que mes semblables font partie du monde sensible, *du monde des phénomènes*, et que par conséquent l'analogie est ici légitime, tandis que l'intelligence qui a organisé le monde étant en dehors du domaine de l'expérience, je cesse de pouvoir l'atteindre par aucune analogie? Mais ne voit-on pas que si mes semblables, par *leurs actes matériels*, font partie du monde sensible, par *leur intelligence*, au contraire, ils font partie de ce monde immatériel que je n'atteins pas par l'expérience? Je ne perçois pas plus leur pensée que je ne perçois Dieu; je conclus de certains effets à l'existence de leur intelligence, absolument comme je conclus de l'harmonie du monde à l'intelligence de Dieu. Dans les deux cas, ma conclusion est *transcendantale*, puisque dans les deux cas je conclus de certains phénomènes sensibles à une cause que mon expérience ne peut atteindre, et que ma raison exige comme seul principe possible d'explication. Si donc le caractère transcendantal du jugement de *finalité* suffit pour mettre en

doute son *objectivité* quand j'affirme Dieu, il faut également en douter quand j'affirme l'intelligence des hommes. Toute la différence est que la conclusion à laquelle j'arrive en affirmant Dieu, est une conclusion *à fortiori*. Je ne dis pas : « La nature ressemble à » l'art humain; donc elle suppose, comme l'art humain, une cause intelligente; » je dis : « la nature » est *incomparablement supérieure* à l'art humain; » donc, si l'art humain lui-même exige une cause » supérieure au mécanisme aveugle et inconscient, » *à plus forte raison* la nature ne saurait s'expliquer » par une cause incapable d'expliquer même l'art » humain. » Il faut bien que cette conclusion *à fortiori* soit *objectivement* vraie; car si elle ne l'était pas, la vérité *objective* serait dans la proposition inverse : « Une cause incapable de produire le moins est » capable de produire le plus; » ce qui est absurde.

On voit que le raisonnement par lequel nous affirmons la finalité dans la nature est moins une analogie, une induction, qu'une application particulière du principe de *causalité* ou de *raison suffisante*. Il faut, en toute chose, une cause capable d'expliquer l'effet. Si nous expliquons l'harmonie du monde par une cause intelligente, c'est que les causes mécaniques suffisent bien à expliquer chaque mouvement du monde, considéré séparément; mais il reste encore à rendre raison de la *direction* donnée à tous ces mouvements; car, par elles-mêmes, toutes les forces mécaniques sont susceptibles d'un nombre indéterminé de *directions*. Si leurs diverses directions ne

concouraient pas à un même but, on pourrait en chercher la cause déterminante dans une pluralité de forces; mais le concours de ces directions vers un but unique exige l'unité dans la cause; il manifeste une force *une* dans son essence, capable de combiner la diversité pour produire l'unité. Une telle cause s'appelle *intelligence*. C'est ainsi que, dans un dessin, chaque trait de crayon, considéré séparément, peut s'expliquer par l'impression physique de la mine de plomb sur le papier; mais de ce que ces traits concourent à reproduire un paysage, une figure, en un mot un objet *unique*, nous sommes obligés de conclure à l'*unité* de la cause qui a fait ce dessin, à l'intelligence de l'artiste. Le raisonnement est le même dans les deux cas; il est donc *objectivement* vrai dans l'un s'il est *objectivement* vrai dans l'autre.

3° *Discussion de l'hypothèse de la finalité inconsciente. — Elle est en contradiction avec les faits. — La loi morale suppose la personnalité de Dieu.*

L'*objectivité* de la finalité dans la nature une fois reconnue, nous nous trouvons en face d'un nouveau problème, que la philosophie allemande moderne a posé. Sans doute, dira-t-on, la force qui donne l'unité de direction à la nature est *une*; elle est donc esprit; elle est capable de combiner la variété de manière à produire l'unité et l'harmonie; elle agit donc, en cela du moins, comme agirait une intelligence; mais rien ne prouve que cette force

directrice et ordonnatrice ait conscience de son action et du but qu'elle poursuit.

Nous répondrons que cette cause n'a pas seulement produit le monde matériel, mais aussi l'esprit, et l'esprit conscient de lui-même; donc elle doit avoir, à tout le moins, toutes les perfections qu'elle a produites, et par conséquent elle possède la conscience. D'où viendrait la conscience humaine, si, pendant toute l'éternité, la nature et le principe même de la nature avaient accompli sans conscience leur évolution aveugle et nécessaire? D'où viendrait notre liberté, s'il n'y a pas de toute éternité un principe libre, indépendant de la nature, capable de nous communiquer une certaine part de son indépendance? Or, comment ce principe pourrait-il posséder la liberté, s'il n'avait pas conscience de son activité et du but qu'il poursuit?

Cette hypothèse d'un premier principe inconscient est commune à tous les systèmes panthéistes. Déjà enseignée par Hégel, elle a pris de nos jours une forme plus précise, avec Hartmann, et s'est appelée *philosophie de l'inconscient*. Suivant cette doctrine, la pensée est inhérente à toute la nature, où elle a d'abord résidé à l'état latent : elle agit *sans conscience* dans la matière, tout en dirigeant les mouvements et les combinaisons des forces physiques avec autant de sagesse que si elle savait ce qu'elle fait; à la longue, elle a commencé à prendre une vague conscience d'elle-même; enfin, après avoir passé par tous les états inférieurs de la conscience, elle

s'est épanouie un jour dans l'humanité; ce jour-là seulement elle a pris pleine possession d'elle-même, et est devenue consciente, en se réfléchissant.

Sans discuter toutes les contradictions inhérentes à ce système, nous en signalerons seulement trois principales qui frappent tout d'abord :

1° Comment la conscience *en puissance* a-t-elle pu passer à l'*acte* parfait, sans l'intervention d'aucune cause supérieure capable de produire ce perfectionnement?

2° Comment l'évolution de la conscience dans la nature aurait-elle commencé de toute éternité, puisque chaque degré de cette évolution n'a eu lieu qu'en son temps et à son heure?

3° Comment concilier l'hypothèse d'un premier principe inconscient avec l'existence de la loi morale?

Il est évident que le passage de la *puissance* à l'*acte*, sans l'intervention d'un principe moteur, est contraire au principe de causalité. Dira-t-on que nous voyons tous les jours des exemples de cette évolution spontanée, dans le germe qui devient plante, dans l'animal qui grandit, dans l'enfant dont l'intelligence se développe progressivement? Mais c'est précisément cette évolution qui nous oblige à reconnaître un principe moteur et directeur des forces naturelles. Invoquer l'hypothèse d'une activité naturelle, à la fois directrice et inconsciente, c'est oublier qu'une cause aveugle et sans liberté ne peut expliquer pourquoi une *direction* a été choisie de préférence à toutes les autres directions possibles. Ainsi la pensée

inconsciente n'explique aucune évolution des forces naturelles; elle n'explique pas davantage sa propre évolution, c'est-à-dire le progrès qui la fait passer à la conscience. Ce développement est-il nécessaire? Non, car il dépend des circonstances extérieures; il subit des temps d'arrêt, comme ceux que la maladie produit chez l'homme, la décadence morale chez les nations. D'ailleurs, toute évolution, tout progrès est en définitive une *addition* : et il est inadmissible que le *moins* devienne *plus*, si aucune cause créatrice n'ajoute à ce qui était *moins* ce qui lui manquait pour devenir *plus*. On n'éluderait pas cette difficulté en disant que le *plus* est implicitement contenu dans le *moins* (par exemple la conscience dans la pensée inconsciente); car ce développement, par lequel le *plus* sort du *moins*, est lui-même une augmentation de perfection; cette augmentation, qui auparavant n'était qu'*en puissance*, et qui ensuite passe *à l'acte*, est un phénomène *nouveau;* il faut donc une cause efficiente pour le produire. Tout progrès suppose un principe *perfectionnant*, distinct de l'être *perfectionné* : ce principe doit posséder en lui-même la plénitude des perfections qu'il ajoute à l'être perfectible. Tel est le sens de cette parole d'Aristote : « *L'être en* » *acte précède l'être en puissance.* » Tout au contraire, la philosophie de l'inconscient suppose que l'imparfait a préexisté au parfait, l'*indéterminé* à l'acte *déterminé*. Ce passage de l'indéterminé à la détermination n'est concevable que dans une volonté libre; or la liberté implique la conscience, c'est-à-dire

précisément ce que l'on refuse par hypothèse au principe des choses.

Ajoutons que la philosophie de l'*inconscient*, comme toute doctrine panthéiste, tombe nécessairement dans des contradictions analogues à celles du matérialisme. En effet, l'hypothèse d'une évolution éternelle de la pensée n'est pas moins contradictoire que celle d'une série éternelle de phénomènes matériels : car cette évolution a des degrés ; chaque degré est distinct du précédent ; donc, pour que l'évolution fût éternelle, il faudrait qu'il y eût un *nombre infini* de degrés distincts, ce qui implique contradiction, puisque aucun nombre n'est infini. D'ailleurs, si cette pensée, que l'on suppose immanente à la nature, était éternelle, si elle avait commencé de toute éternité à tendre vers la conscience, pourquoi n'est-elle parvenue à ce but qu'au jour de l'apparition de l'homme sur la terre? Pourquoi le jour où la conscience s'est épanouie n'est-il pas arrivé plus tôt, par exemple à l'époque des formations carbonifères? — Le temps, dira-t-on, n'était pas encore venu ; la nature procède lentement dans son œuvre, et la pensée n'était pas encore mûre pour la conscience. — Mais quoi! n'avait-elle pas eu toute une éternité pour arriver à sa maturité? Que dire des animaux, des végétaux, des minéraux, où la conscience dort encore à l'heure qu'il est? Elle devra s'y éveiller un jour, d'après les principes du système, comme la conscience humaine, qui jadis a sommeillé ainsi dans des organismes imparfaits, et même dans

la matière inanimée ; pourquoi donc s'est-elle éveillée dans certains êtres plus tôt que dans certains autres, puisque dans les uns comme dans les autres, l'évolution vers la conscience a commencé de toute éternité (1)? Que de contradictions! Que d'absurdités, si nous ne plaçons pas à l'origine de toutes choses l'*Immuable*, l'Etre en pleine possession de soi-même, par conséquent personnel et conscient!

Incapable d'expliquer la nature, la philosophie de l'inconscient est encore plus impuissante à expliquer la loi morale ; ou plutôt elle est absolument inconciliable avec la loi morale. Ici, nous n'avons qu'à nous appuyer sur les principes mêmes de Kant. Le bien moral n'est qu'une chimère, s'il n'existe pas un bien absolu, vers lequel l'homme doit tendre ; et ce bien absolu n'est qu'une pure abstraction, par conséquent un néant, s'il n'existe pas un Etre absolument bon, un Etre capable de réaliser un jour la justice parfaite par une exacte proportion de la vertu et du bonheur. Or, un être absolument bon, infiniment bon, peut-il être inconscient, c'est-à-dire imparfait? — On objectera que l'idéal moral, même s'il n'est réalisé dans aucun être, subsiste comme conception de l'intelligence humaine, et que cette conception suffit pour donner une règle à nos actions. Cette réponse ne fait que reculer la difficulté sans la

(1) Les mêmes objections peuvent s'appliquer à la doctrine darwiniste de l'*évolution physique*; si on la suppose *éternelle*, pourquoi y a-t-il encore des espèces inférieures? N'y a-t-il pas déjà une éternité que leur évolution devrait être accomplie?

résoudre. Qu'est-ce que cet idéal? L'idéal *de quoi*? Evidemment l'idéal de l'*ordre*, de la *justice*. Une action n'est pas juste parce qu'elle est conforme à l'*idéal moral* que je conçois; c'est l'inverse; je la conçois comme un but idéal, parce qu'elle *est juste*. L'idéal moral n'est donc pas le fondement, le principe, mais la simple représentation, la perception du bien, de la justice. Il faut que cet ordre absolu, cette éternelle justice ait son principe ailleurs que dans ma pensée imparfaite et contingente, qui en réfléchit l'image, qui en *subit* la loi et qui s'incline devant cette loi avec respect. Où donc existe cet ordre? Dans les choses? dans les faits? Non, car si le mal régnait partout, si tous les hommes refusaient d'obéir à la loi morale, le bien ne cesserait pas pour cela d'être le bien. Le bien est donc *indépendant des faits*, et par conséquent son principe est dans une *pensée*. Cette pensée doit être éternelle comme le bien lui-même; elle pense le bien éternellement, et elle le pense éternellement *avec conscience*; car, *penser sans conscience* est une chose impossible, un *non-sens* (1) : et quand même on admettrait la possibilité d'une pensée sans conscience, une telle pensée serait du moins *le plus bas degré de la pensée*; comment donc ce degré d'infériorité conviendrait-il à l'intelligence qui a pour objet la plus sublime de toutes les idées, l'idée du bien?

Pour échapper à cette nécessité d'admettre l'éternité d'une pensée consciente comme fondement de la loi morale, il n'y a qu'un moyen, c'est de nier l'éternité même de l'*idéal moral*, et de se représenter le bien comme un simple rapport entre des faits contingents. C'est ce que s'efforce de faire toute morale *empirique* : on constate que certains actes produisent l'harmonie de toutes nos facultés, et que certains autres y causent du trouble; de même il y a des actes qui contribuent à l'harmonie de la société, et d'autres qui y mettent le désordre : j'appelle les uns *bons*, les autres *mauvais*, d'après leurs *effets*, comme j'appelle *bon* ce qui contribue à la santé du corps, et *mauvais* ce qui nous rend malades. Ainsi on arrive à mettre le principe de la morale dans nos facultés elles-mêmes, sans qu'il y ait besoin, dit-on, d'un ordre idéal conçu par un législateur supérieur à nous.

(1) V. note C à la fin du volume.

Cette hygiène de l'âme peut-elle remplacer la morale? Non, car elle manque du caractère essentiel à la morale, l'*obligation*. Il est bien, sans doute, de maintenir l'harmonie entre nos facultés, et la morale l'ordonne aussi; mais il faut le faire par *devoir* et non pas seulement par *intérêt*. Cette distinction deviendrait inutile si la *santé de l'âme* était le but suprême de ma conduite et non une *fin moyenne* en vue d'une fin supérieure, qui est l'*ordre absolu* : en effet, si le but est atteint, qu'importent les motifs (1)? Il n'y a plus de raison d'agir *par respect* pour

(1) Les motifs devenant *indifférents*, il s'ensuit encore que la moralité n'est plus dans l'*intention*, mais dans l'acte *matériel*.

l'obligation : et d'ailleurs, où est l'obligation, si la morale n'est plus qu'un rapport entre les faits? La nature de mes facultés étant donnée, il peut en résulter, sans doute, que telle conduite soit préférable à telle autre, *au point de vue du bonheur* : mais en quoi le bonheur est-il obligatoire? Toute doctrine qui cherchera dans *des faits* le principe de la morale est condamnée à ne jamais pouvoir sortir du domaine des faits, pour s'élever à la considération du *droit* et du *devoir*; elle n'aura jamais d'autre *criterium* pour juger la valeur d'un acte, que le bonheur ou le malheur. Donc, pour trouver la raison suffisante de l'*obligation* morale, il faut chercher le principe du bien en dehors de notre nature, ou, en d'autres termes, dans la nature d'un être supérieur à nous. Cet être a le droit de nous *commander*, puisque la loi morale est obligatoire; or ce droit de nous commander n'appartient qu'à la raison; donc, celui en qui réside l'essence du bien doit être la *souveraine raison*, ce qui implique évidemment la plénitude de l'intelligence, et par conséquent la plénitude de la conscience.

CONCLUSION

1° *Dieu étant par essence la condition de la vérité, son existence est nécessairement vraie.* — *2° Son existence garantit la véracité de nos facultés.*

1° Si Dieu est, par essence, le principe de la loi

morale, il est également par essence le principe et la condition de toute vérité, et par conséquent son existence est impliquée par l'existence de la vérité. En effet, la vérité ne réside pas seulement dans les rapports *réels* des choses; elle réside aussi dans les rapports nécessaires que la raison conçoit entre les *possibles* : car la géométrie ne serait pas moins vraie quand même il n'y aurait pas de corps. *La vérité est donc constituée par les possibilités.* Mais pour qu'il y ait des choses *possibles*, il faut qu'il y ait une intelligence qui soit capable de les penser, et une puissance capable de les réaliser : de plus, comme les possibilités sont sans limite, il faut que l'intelligence qui les constitue en les pensant, que la puissance qui peut les réaliser soit *infinie*. L'existence d'un Etre parfait est donc la *condition* de la *possibilité* des choses, et par conséquent la condition de la vérité. Il n'y a pas lieu de demander si l'idée de Dieu est *objective*, s'il existe réellement : car il est contradictoire que la condition de toute vérité n'existe pas véritablement. On peut avec raison dire de Dieu que son essence implique son existence *objective*, car il est, par définition, *celui sans qui rien ne serait possible* (1).

2° Puisque le principe de toutes choses est la vérité même, il n'a pu constituer mes facultés pour

(1) Cette preuve est au fond celle qui a été donnée par Kant dans un traité qu'il a composé vingt ans avant la *Critique de la raison pure*, et qui est intitulé : *Du seul fondement possible d'une preuve à priori de l'existence de Dieu.*

l'erreur, et par conséquent je dois croire à leur véracité. Sans doute, notre connaissance est bornée; mais cette faiblesse même de notre pensée prouve qu'elle est dans la dépendance d'un être supérieur, et cette dépendance dans laquelle je suis par rapport à Dieu me préserve de l'erreur absolue. Ajoutons que cette dépendance fait aussi notre grandeur, puisque toute la dignité d'une pensée finie est dans sa participation à la vérité infinie, qui la pénètre, qui l'éclaire et devient comme sa possession.

Cette présence de la vérité en nous se manifeste par une marque sensible et irrécusable, à savoir, par le respect qu'elle nous commande. Le respect de la vérité, c'est là un sentiment tellement inhérent à notre nature d'êtres raisonnables que nous l'identifions avec notre honneur; ainsi nous sentons que la vérité seule peut nous donner de la valeur. Mais que signifierait ce respect, si la vérité n'était pas à la portée de nos facultés? Si la croyance que nous pouvons atteindre la vérité n'est qu'une illusion subjective, un préjugé dont l'esprit critique doit guérir le sage, le respect pour cette vérité imaginaire est également un préjugé, et le sage doit s'en affranchir. Comment échapper à cette conclusion, si on admet les principes d'un scepticisme qui nie tout rapport entre la vérité et notre pensée?

Nous devons donc croire à l'objectivité de notre connaissance, non seulement parce que nous y sommes nécessités *en fait* par la constitution de notre esprit, mais aussi parce que nous y sommes obligés

en droit; la loi morale, en effet, nous ordonne d'aimer la vérité; or, on ne peut aimer ce que l'on serait incapable de connaître. La *raison pratique* exige de nous la foi à la *raison spéculative*. Nous avons essayé de montrer plus haut que, si l'on met en doute l'objectivité des principes de la raison, ce n'est pas seulement la métaphysique, ce sont aussi les sciences exactes et positives dont l'*objectivité* se trouve compromise. On peut ajouter que la morale est compromise à son tour, si la vérité n'est pas à la portée de notre esprit. En un mot, il n'y a plus ni vrai, ni bien, si les axiomes de la raison ne sont pas objectivement vrais. Les sciences qui appliquent ces axiomes ne sauraient avoir plus de certitude que la métaphysique à qui elles les empruntent. Il n'y a donc pas de sciences, si la métaphysique n'en est pas une.

TROISIÈME PARTIE

DU PROGRÈS EN MÉTAPHYSIQUE ET DES CONDITIONS DE CE PROGRÈS

I. *Des progrès définitivement acquis en métaphysique.*

1° Résultats acquis et incontestés sur la question du premier principe (abandon de l'hypothèse du hasard et l'hypothèse dualiste).

2° Résultats acquis sur la nature du principe pensant. — Concessions successives et transformations du matérialisme.

3° Résultats acquis sur la nature de la matière. Les conceptions métaphysiques pénètrent chaque jour dans le domaine des sciences positives.

II. *Des causes qui ont retardé le progrès de la métaphysique et perpétué la division des systèmes.*

1° Cause logique (abus de l'abstraction).

2° Causes morales (Fausse interprétation des idées de liberté et de progrès. — Mépris du sens commun).

III. *Peut-on espérer que dans l'avenir cette division en systèmes contraires disparaîtra ?*

1° La multiplicité des systèmes tend à s'effacer, et le débat semble se concentrer entre le spiritualisme et les adversaires de toute métaphysique.

2° Les progrès des sciences physiques tendent à éliminer les systèmes *naturalistes* et panthéistes.

3° Dans quelle mesure le spiritualisme doit-il tenir compte des

systèmes insuffisants et chercher à les concilier avec ses propres principes?

I

DES PROGRÈS DÉFINITIVEMENT ACQUIS EN MÉTAPHYSIQUE.

Nous avons essayé d'établir que la métaphysique a une méthode sûre, que son objet était réel, aussi réel que l'existence de notre raison, dont elle ne fait que développer les principes par une série d'analyses et de déductions rigoureuses, et que le doute sur le caractère *objectif* de ces principes de la raison devrait conduire logiquement à la négation de toutes les sciences. Nous en avons conclu que la métaphysique est une science et qu'elle a tous les droits à ce titre. Il nous reste encore une objection à résoudre : « Si la métaphysique est une science, d'où » vient qu'elle n'est pas, comme les autres sciences, » susceptible de progrès? Le progrès consiste dans » la découverte de vérités qui finissent par être » universellement reconnues ; or, sur tous les pro» blèmes que la métaphysique se pose, les philo» sophes sont encore divisés ; le spiritualisme, le » panthéisme, le matérialisme, le scepticisme, re» produisent invariablement quatre solutions diffé» rentes dont aucune n'a pu prévaloir définitive» ment. »

Pour que cette objection fût valable, il faudrait tout d'abord démontrer que ces contradictions viennent de l'obscurité des questions ou de la faiblesse

de la raison, et qu'elles n'ont pas leur source dans les contradictions du cœur. Or, n'est-ce pas souvent dans le cœur qu'il en faut placer l'origine? Si nous avons, d'une part, un sublime instinct qui nous porte à chercher en Dieu notre repos et notre bien suprême, nous avons aussi un instinct d'indépendance mal entendue qui nous pousse à nous révolter par la pensée contre toute supériorité, et qui nous fait trouver je ne sais quelle ombre décevante d'une liberté infinie à nous affranchir de l'idée de Dieu. C'est le cri de triomphe de cette révolte qui sort du cœur du poète épicurien, quand il lance au ciel cet éloquent et sombre défi :

Nos exæquat victoria cœlo!

Tant que cette lutte de la liberté humaine contre sa loi et contre son législateur sera possible, — et elle le sera toujours (car c'est l'essence de la liberté d'être également capable de suivre sa loi et de la fuir), — il y aura des athées et des sceptiques ; et aucune démonstration, si rigoureuse qu'elle soit, ne pourra prévaloir contre la volonté de ne pas se soumettre. Ainsi l'évidence scientifique de la métaphysique, fût-elle irrésistible pour l'esprit, ne suffirait pas à amener l'accord unanime des penseurs sur la question de l'origine des choses ; et réciproquement leur désaccord ne prouve rien contre l'évidence de cette science.

Mais d'ailleurs ce désaccord est-il aussi complet

qu'on le prétend ? Est-il vrai que depuis l'antiquité la lutte entre le spiritualisme et les systèmes opposés se poursuive toujours dans les mêmes conditions, sans qu'aucun de ces systèmes gagne ou perde jamais de terrain ? Nous ne le pensons pas. Déjà plus d'une hypothèse sur l'origine des choses est définitivement abandonnée ; sur plus d'un point le scepticisme, le matérialisme et le panthéisme ont reculé et se sont transformés progressivement ; et à chaque transformation de ces doctrines, elles s'éloignent un peu moins du spiritualisme. Seul le spiritualisme n'a pas varié ; ses arguments ont pu changer, sa doctrine reste la même ; et au lieu de dire qu'il a toujours en face de lui les mêmes adversaires, il serait plus juste de reconnaître que, depuis deux mille ans, il lutte à lui seul contre des adversaires sans cesse renouvelés, défaits tour à tour, et tour à tour remplacés. Est-ce là une lutte égale et qui puisse faire douter de quel côté est la force de raisons ?

Telles sont les conclusions que nous allons essayer d'établir dans cette troisième partie. Cherchons d'abord à déterminer les points sur lesquels on peut dire que l'accord est fait et qui sont, d'un consentement unanime, acquis à la science. Assurément ces points sont encore peu nombreux, et nous sommes loin d'admettre que ces premiers succès suffisent à la cause que nous défendons. Nous sommes absolument convaincus que les vérités encore contestées aujourd'hui ont une certitude égale à celles dont on convient déjà de part et d'autre. Mais il importe cependant d'établir que, si la lutte n'est pas finie, elle n'est pas stérile, et que les positions conquises sont des conquêtes du spiritualisme.

1° *Résultats acquis et incontestés sur la question de premier principe. Abandon de l'hypothèse dualiste et de l'hypothèse du hasard.*

S'il est une question où il semblerait au premier abord que le spiritualisme n'ait pas encore réussi à gagner du terrain, c'est la question capitale de la métaphysique, le problème de l'origine des choses. Cependant, si on étudie les commencements de l'histoire de la philosophie, on trouvera tout d'abord deux hypothèses, longtemps soutenues, aujourd'hui tout à fait abandonnées, et dont l'abandon est incontestablement une victoire pour le spiritualisme, un progrès immense pour la raison : ce sont l'hypothèse des *deux principes* et l'hypothèse du *hasard*. La multiplication des principes est le propre de l'ignorance, ou, si l'on aime mieux, de la science à son début. Leibniz remarque, dans sa *Théodicée*, que la science, à l'état d'enfance, commence toujours par compter autant de causes que d'effets différents : ainsi, les anciens physiciens admettaient un *principium frigidum*, un *principium calidum* ; mais le progrès de la science a ramené ces principes multiples à un nombre de principes beaucoup moindre ; et probablement la physique réduira un jour tous les phénomènes à un principe unique, le mouve-

156 LA MÉTAPHYSIQUE.

ment. La métaphysique a passé par les mêmes phases d'enfance et de progrès. Elle a commencé par supposer deux principes premiers : pour Zoroastre, c'étaient le principe du bien et le principe du mal ; pour Empédocle, c'étaient l'amour et la discorde. Platon même et Aristote ne semblent pas être parvenus à se dégager entièrement de la conception dualiste ; car, d'après l'interprétation généralement admise de leurs systèmes, ils considéraient Dieu, non comme créateur, mais comme l'organisateur d'une matière informe, coéternelle à sa divinité. Il y avait dans cette doctrine une contradiction évidente ; en effet, si la matière est éternelle, ses lois doivent être également éternelles et nécessaires. Dès lors, que devient l'action de Dieu sur la nature ? C'est ce qu'Epicure a compris ; il a bien vu que la Providence était une hypothèse superflue, si la nature est éternelle et si ses lois sont nécessaires. Ainsi le matérialisme n'a été, peut-être, à son origine, qu'un effort pour échapper au dualisme. Il est vrai que, pour éviter un faux principe d'explication, Epicure lui substitue un système qui n'explique rien ; car la nature porte partout des marques d'intelligence, et le matérialisme ne saurait rendre raison de l'intelligence. La doctrine d'Epicure fut donc rejetée par les Stoïciens et par les Alexandrins. Mais ces deux écoles, loin de rétrograder jusqu'à la conception de deux premiers principes distincts, essayèrent de les identifier en une même *substance*. De là le panthéisme. C'était dépasser le but. La raison, qui exige l'unité de *principe*, répugne à l'unité de *substance* ; le *contingent*, s'il a son principe dans le *nécessaire*, ne saurait lui être *coéternel* et *consubstantiel*. Une nouvelle solution du problème parut avec la philosophie chrétienne; il n'y a qu'un seul principe, un seul Eternel, Dieu, qui a tiré le monde du néant. Il est seul *cause efficiente*, car le néant n'est qu'une *cause déficiente :* cependant, cette cause déficiente suffit à rendre raison de la possibilité du mal, ainsi que du caractère fini de toutes les créatures. La conception du mal comme *négation pure* a dès lors rendu inutile l'hypothèse *dualiste*, qui a été définitivement abandonnée; et il a fallu le tour d'esprit paradoxal de Bayle pour la reproduire dans les temps modernes, moins comme une opinion sérieuse qu'à titre de jeu d'esprit et de taquinerie sceptique (1).

Quant aux explications matérialistes, si elles n'ont pas été abandonnées pour toujours, du moins elles n'ont pu reparaître qu'en se *transformant*, et chacune de ces transformations est un aveu, incomplet sans doute, mais remarquable, d'une vérité méconnue précédemment. Ainsi, le matérialisme primitif, celui d'Epicure, donnait, pour toute explication des choses, le hasard. C'était la plus nulle de toutes les explica-

(1) On retrouve, il est vrai, une doctrine analogue chez Stuart-Mill, qui s'efforce de concilier par là l'éternité de la nature avec un certain *minimum* de croyance en Dieu. Mais cette doctrine est chez lui une vue personnelle, qui ne paraît avoir eu aucune influence sur son école, et qui est d'ailleurs en contradiction avec les principes du *positivisme*, puisqu'elle admet une cause en dehors de la nature.

tions, puisque dans la nature tout est réglé, harmonieux, et que le hasard est la négation de toute règle. Aussi la théorie épicurienne n'a pu se soutenir, et l'hypothèse du *hasard* est rejetée depuis longtemps, même par les matérialistes. On a substitué au *hasard* la *nécessité* des lois de la nature. Cette hypothèse, sans doute, est bien insuffisante ; elle est même insoutenable, puisque tout dans l'univers accuse sa contingence ; mais elle implique du moins l'aveu d'un *principe d'ordre quelconque*, ce qui est est évidemment un progrès sur la doctrine du hasard.

Par cette substitution de la doctrine de la *nécessité* à celle du *hasard*, le matérialisme aboutit au panthéisme. Ce système est déjà supérieur au matérialisme. Ainsi le stoïcisme, même abstraction faite de sa morale, l'emporte beaucoup dans ses explications du monde sur l'épicurisme, puisqu'il reconnaît une *loi*, un principe d'unité. Mais dans cette première phase du panthéisme, le principe d'unité n'est que la *nécessité physique ;* le panthéisme moderne invoque la nécessité *métaphysique*, *rationnelle*, le développement de l'*idée ;* c'est reconnaître, non seulement qu'il y a un principe d'ordre dans la nature, mais encore que *ce principe d'ordre réside dans la pensée* et non dans une force mécanique. Il est vrai, cette pensée qui se développe dans le monde n'est, pour le panthéisme, qu'une pensée *inconsciente*. Si elle approprie en toutes choses les moyens au but, c'est en vertu d'une *finalité inconsciente*. Ici encore l'explication est insuffisante ; mais le seul fait d'avouer l'existence d'*une finalité quelconque* constitue un progrès sur le panthéisme *mécanique*, comme celui-ci déjà était un progrès sur la doctrine du hasard. On voit par là que ces systèmes, à chacune de leurs transformations, s'écartent de plus en plus du matérialisme et se rapprochent des explications *noologiques*. La doctrine de l'harmonie a définitivement triomphé de l'épicurisme, qui ne voyait dans la nature que du désordre et des jeux du hasard. La question débattue encore entre le spiritualisme et les systèmes opposés n'est plus de savoir si l'intelligence règne dans l'univers, mais seulement si cette intelligence est distincte du monde, consciente et personnelle. Ainsi le problème se circonscrit ; et si le point encore discuté est de la plus haute importance, du moins la discussion est débarrassée de plusieurs hypothèses reconnues comme impossibles.

2° *Résultats définitivement acquis sur la nature du sujet pensant. — Concessions successives et transformations du matérialisme.*

Sur la question du principe pensant, le matérialisme a également abandonné les positions qu'il défendait avec le plus d'acharnement dans l'antiquité. S'il lutte encore contre l'évidence de la conscience, il a été obligé de changer d'arguments et d'avoir recours à de nouvelles hypothèses. Epicure et Lucrèce n'hésitaient pas à dire que l'âme était un membre

du corps, un morceau de matière; aujourd'hui, aucun matérialiste n'oserait le soutenir. Devant l'évidence de la preuve tirée de la *simplicité* du *moi* et de sa *permanence*, il a bien fallu reconnaître que l'âme n'était pas une portion de substance étendue, un organe de ce corps que le tourbillon vital emporte et renouvelle tant de fois pendant la vie. On a donc cherché une hypothèse plus subtile On avoue que la matière dont nos organes sont formés n'est pas le *moi*, puisqu'elle est étendue; mais, dit-on, « la » *fonction* est simple; si la matière de l'organe se » renouvelle, la *fonction* de l'organe est permanente » et identique à elle-même. » L'âme serait donc, d'après les matérialistes modernes, une *fonction* ou une *résultante des fonctions organiques*. Ainsi, dans l'impossibilité de faire de l'âme un *être matériel*, on en fait une *abstraction*. Sans doute cette hypothèse est aussi loin de la vérité que l'hypothèse épicurienne, car elle est la négation du *moi* comme *personne*, et par conséquent la négation de la responsabilité morale ; toutefois, c'est déjà un premier résultat acquis dans la discussion que, sur deux erreurs possibles, l'une soit déjà éliminée définitivement.

Mais la concession la plus évidente du matérialisme, celle qui est l'aveu le plus complet de son impuissance à rien prouver, c'est la substitution du *doute* à la *négation*, sur les questions de la liberté, de l'immatérialité de l'âme et de l'existence de Dieu. Le *positivisme*, qui est la forme moderne du maté-

rialisme, a bien compris que les mouvements de la matière ne peuvent expliquer l'origine des choses. C'est pourquoi il défend toute recherche sur cette question, aussi bien que sur l'essence du principe pensant. C'est avouer clairement que l'on n'a rien de certain à opposer aux affirmations du spiritualisme sur les problèmes qui intéressent le plus le genre humain. Comme on ne peut réfuter nos croyances, on s'en console en prétendant qu'il est également impossible de les démontrer. N'est-ce pas là un véritable mouvement de retraite? Le matérialisme, réduit à la défensive, invoque, pour tout système de défense... le bénéfice du doute. Nous ne le lui accordons pas ; mais nous prenons acte de ce qu'il le réclame et de ce qu'il refuse la discussion.

3° *Résultats incontestés sur la nature de la matière. — Les conceptions métaphysiques pénètrent chaque jour dans le domaine des sciences positives.*

Cependant, tandis que les philosophes positivistes déclarent rester neutres et demeurer étrangers à toute conception métaphysique, pour s'en tenir aux sciences expérimentales, voici que les sciences expérimentales admettent dans leur domaine propre des notions empruntées à la métaphysique. Les physiciens regardent aujourd'hui comme évident que la matière est un système de *forces*. Or cette conception de la *force* est empruntée à la métaphysique de Leibniz. La doctrine des *monades* a prévalu sur le car-

tésianisme, qui réduisait la matière à l'étendue. Non seulement la science admet d'une manière générale que la force est l'essence de la matière, mais elle est arrivée à reconnaître la simplicité, l'*indivisibilité* de ces forces. « Suivant l'opinion de M. Ampère, » dit Cauchy dans ses *Leçons de physique générale* (1), « les dimensions des atomes, dans lesquels résident » les centres des actions moléculaires... sont rigou- » reusement nulles. Ces atomes n'ont point d'éten- » due. » Cette simplicité des atomes est d'ailleurs confirmée par la chimie, qui commence à rejeter la fausse doctrine de la *divisibilité* de la matière à l'*infini* (2) : les atomes sont sans étendue, leur nombre est fini et déterminé (3). De là une nouvelle conséquence : c'est l'existence du *vide;* car s'il n'y avait pas de vide, il faudrait que le nombre des atomes fût infini. Ainsi, d'une part, la métaphysique fournit à la

(1) Page 37.

(2) En rejetant la divisibilité à l'infini, les sciences admettent une conséquence qui est impliquée dans le système des *monades*, bien que Leibniz ne l'ait pas acceptée. En effet, la simplicité des atomes et l'impossibilité de la division à l'infini sont deux propositions tellement liées que Cauchy démontre la première par la seconde. « Si » dans la division de la matière on n'arrive pas à des éléments sim- » ples, sans étendue, il faudra admettre dans un morceau de matière » des êtres distincts *dont le nombre sera infini*,... ce qui est contraire » aux principes que nous avons développés. » (Cauchy, *Leçons de physique générale*, leçon IV).

(3) Sur l'existence des atomes inétendus, et séparés entre eux par des répulsions qui constituent l'étendue, voir l'intéressante brochure de M. de Saint-Venant (*De la constitution des atomes*. Bruxelles, 1878).

physique des hypothèses qui favorisent ses progrès; de l'autre, la physique vient confirmer les hypothèses des métaphysiciens.

Il y a donc réellement des résultats acquis et incontestés en métaphysique, et chacun de ces résultats est une conquête de la philosophie spiritualiste, un acheminement à son triomphe définitif. Pourquoi donc ce triomphe est-il encore si contesté? Pourquoi les doctrines réfutées se renouvellent-elles toujours sous d'autres formes? Est-ce parce que les problèmes métaphysiques ne sont pas susceptibles de démonstration rigoureuse? Ou bien peut-on expliquer ces dissidences par certaines causes d'erreur déterminées? C'est ce que nous allons examiner. Nous essaierons de définir ces causes d'erreur, et nous les diviserons, comme on fait dans les traités de logique, en *causes logiques* et en *causes morales*.

II

DES CAUSES QUI ONT RETARDÉ LE PROGRÈS DE LA MÉTAPHYSIQUE ET PERPÉTUÉ LA DIVISION DES SYSTÈMES.

1° *Cause logique* (*abus de l'abstraction.*)

On appelle *causes logiques* de l'erreur celles qui tiennent à l'emploi d'une fausse méthode. Si plusieurs philosophes, cherchant la vérité par une méthode irréprochable, aboutissaient à des solutions différentes, il faudrait bien avouer que les problèmes

dont ils s'occupent dépassent la portée de l'esprit humain; mais si, au contraire, on arrivait à prouver qu'il y a un vice de méthode dans tous les systèmes, *à l'exception d'un seul*, la diversité ne prouvera rien contre la possibilité d'arriver à la vérité en métaphysique. Or nous prétendons que tous les systèmes, *à l'exception du spiritualisme*, ont un défaut de méthode qui leur est commun, à savoir, l'*abus de l'abstraction* ou la confusion de l'*abstrait* avec le *concret*.

De même que toute science doit procéder par analyse, de même aussi elle est obligée de procéder par *abstraction* (et l'abstraction n'est elle-même qu'une forme de l'analyse). L'abstraction est une opération artificielle de l'esprit, par laquelle nous concevons séparément ce qui ne peut pas exister séparément. Ainsi, par abstraction, nous séparons le *phénomène* de la *substance*, l'*effet* d'avec la *cause*, la *qualité* d'avec l'*être* concret qui en est le sujet, la *pensée* d'avec l'*être pensant*, le *sujet* d'avec son *objet*. Mais si nous sommes dupes de cet artifice de pensée; si nous croyons que ces notions, *séparées par notre esprit*, sont séparables dans la réalité; si nous supposons que la qualité peut exister sans le sujet, que l'idée peut exister sans une intelligence qui la pense, nous arrivons à une conception des choses différente de la réalité, absolument comme si nous concevions une surface qui existerait sans avoir d'épaisseur, une étoffe qui aurait un *endroit* sans avoir d'*envers*. Si ensuite, après avoir ainsi peuplé le monde d'abstractions, nous les supposons douées d'activité; si nous

leur attribuons une causalité efficiente; si nous y cherchons le principe producteur des réalités, nous construisons des systèmes, non à l'image de la vérité, mais à l'image d'un procédé fictif de la logique et du langage. Or nous n'hésitons pas à dire que cet abus de l'abstraction est le vice fondamental du matérialisme, du panthéisme et de l'idéalisme transcendantal.

Sans doute, ce reproche ne saurait s'adresser à l'ancien matérialisme grossier d'Epicure et de Lucrèce. Mais le matérialisme contemporain, ne pouvant plus faire du *moi* un *être* matériel, et ne voulant pas reconnaître son existence à titre d'*être* spirituel, a trouvé, nous l'avons vu, un terme moyen : c'est d'en faire une *fonction*, une *résultante*, c'est-à-dire une pure *abstraction*. Que désignent, en effet, ces mots *fonction*, *résultante*, sinon des manières d'être? Le *moi* n'est donc plus un *être*, c'est une manière d'être! C'est une *somme* de phénomènes, de *mouvements!* Lorsque *je pense*, lorsque *je veux*, c'est une *somme abstraite* de modifications, c'est un *produit abstrait qui pense*, un *produit abstrait qui veut!* C'est une abstraction qui se souvient, une série de phénomènes qui a conscience de son identité personnelle, qui perçoit sa permanence sous la variété de ses modes!

Cet abus de l'abstraction n'est pas moins manifeste dans les théories matérialistes sur le premier principe des choses. Ce premier principe, pour le matérialiste, ce sont les *lois* de la nature; les *lois* sont les causes efficientes des choses! La science a dé-

montré, dit un disciple de Moleschott (Büchner), que les causes des phénomènes sont les *lois*; si ce sont les lois, ce n'est pas Dieu; s'il y a un Dieu, les lois sont inutiles; mais puisque au contraire il y a des lois, c'est Dieu qui est une hypothèse inutile (1). Cet argument ridicule serait pourtant spécieux si les *lois* de la nature étaient vraiment des *causes*. Mais, en réalité, ce ne sont que des *abstractions*, et, par conséquent, elles ne peuvent agir. Par le mot LOI, la science entend purement et simplement la *succession régulière des phénomènes*. Mettons la définition à la place du mot *défini*, et la proposition de Büchner revient à dire : « L'*ordre de la nature est pro-* » *duit par la régularité des phénomènes! C'est la ré-* » *gularité des mouvements qui est le moteur des mou-* » *vements!* » Il n'y a pas besoin de supposer qu'un horloger ait construit l'horloge; car elle marche régulièrement, et par conséquent elle a été construite par sa *régularité!* Tel est exactement le raisonnement de l'athée; il explique les *faits* par leur *succession*, qu'il substitue aux *causes*. Où trouver un abus plus choquant de l'abstraction? Et cependant le matérialisme est absolument condamné par son système à se contenter de semblables raisonnements. En effet, dès qu'on se refuse à chercher le principe des choses dans un être *réel*, en Dieu, il faut bien le chercher dans une *abstraction*, comme la *nature* ou ses *lois*. Dira-t-on : « Ce n'est pas dans les *lois*

(1) Büchner, *Force et matière.*

» de la nature, mais dans ses *forces*, que nous cher- » chons la cause efficiente des phénomènes; or, les » *forces* ne sont pas des abstractions, mais bien des » *réalités concrètes?* » Nous convenons sans doute que les *forces* physiques ne sont pas des abstractions comme les *lois*, et qu'elles sont des *réalités* concrètes. Mais il reste à expliquer l'action de ces forces et la direction qu'elles ont reçue. Le spiritualisme explique la direction de leurs mouvements par la volonté de Dieu; l'athéisme ne peut l'expliquer que par le *hasard* ou par la *nécessité* : or le *hasard* et la *nécessité* sont-ils autre choses que de pures abstractions?

Cet abus de l'abstraction n'est pas moins évident chez les panthéistes. Il se manifeste de deux manières principales, dans les différents systèmes que l'on comprend d'une manière générale sous le nom de panthéisme : 1° Le panthéisme de l'école d'Elée et celui de Spinosa reposent sur une confusion, à savoir, sur la confusion établie entre l'*idée générale* d'ÊTRE, et l'idée individuelle, essentiellement concrète, de l'ÊTRE INFINI. L'argumentation de ces philosophes peut se résumer ainsi : « Il n'existe que » l'*être*, car le *non-être*, n'existe pas. Or, puisque » l'*être* existe seul, il n'y a d'autre ÊTRE que lui, il » n'y a qu'un seul ÊTRE, une seule substance. » Ces mots « *il n'existe que l'être* » sont équivoques; on entend d'abord par là que tout ce qui existe est compris dans l'idée générale d'*être*, idée infinie en *extension*, et presque *nulle en compréhension :* mais

ensuite, grâce à une équivoque de langage, on identifie cette notion d'*être*, prise d'abord comme notion générale, avec la notion de l'ÊTRE infini, notion individuelle et *infinie* en *compréhension*. C'est confondre l'*abstrait* avec le *concret*, et identifier une *catégorie logique* avec le plus *réel* de tous les êtres.

2° La seconde forme du panthéisme (celle que nous trouvons chez les Alexandrins et chez les philosophes allemands), ne consiste plus à confondre, par un jeu de mots, l'abstrait et le concret, mais à chercher dans l'*abstrait* le principe, la cause efficiente du *concret*. Plotin met dans l'*unité* le principe des choses : Hegel le place dans l'*idée* abstraite. Ainsi, c'est une *abstraction* qui produit toute chose; c'est une abstraction qui est le principe moteur de toute activité. Et, loin de reculer devant cette personnification des abstractions, Hegel proclame hautement que c'est bien réellement dans l'*abstrait* et non dans le *concret* que réside l'activité; ce sont des *abstractions* qui sont *causes efficientes* des phénomènes sensibles; et on sait l'exemple étrange qu'il donne à l'appui de ce paradoxe : lorsqu'un homme, dit-il, est écrasé par la chute d'une pierre, ce n'est pas la pierre, *chose concrète*, c'est la vitesse, *chose abstraite*, qui lui brise la tête. Un tel argument est l'aveu le plus clair de la méthode panthéiste, et justifie la définition que nous en donnons : *elle consiste à considérer les abstractions comme existant en elles-mêmes et à expliquer la production du concret par l'abstrait.*

Toutes les doctrines qui nient la personnalité de Dieu commettent le même paralogisme. Si l'on considère Dieu comme un simple *idéal* de perfection, sans existence réelle, fait-on autre chose que de supposer un *attribut infini* sans sujet, un attribut qui n'est l'attribut de rien ? Qu'est-ce que cette perfection idéale, si elle n'est ni l'attribut de Dieu (puisque, par hypothèse, on nie l'existence personnelle de Dieu), ni l'attribut du monde *tel qu'il est* (puisque le monde est imparfait), ni l'attribut du monde tel qu'il sera (puisque sa loi est de tendre à la perfection sans jamais l'atteindre)? Cette perfection, qui n'est l'attribut de rien, peut-elle du moins être conçue par ma pensée? Non, car ma pensée ne peut concevoir la perfection que dans un être qui en soit le sujet; or, l'*idéalisme* prétend, tout au contraire, que la perfection réside en dehors de tout sujet. Une telle abstraction répugne à notre intelligence. Si je peux concevoir des qualités sans *sujets réels* (comme les formes géométriques), c'est à la condition que ces qualités conviennent au moins à des *êtres possibles;* mais, d'après l'idéalisme, la perfection ne convient ni à un être réel, ni à un être possible, puisque les partisans de ce système regardent l'existence de l'être parfait comme impossible. La perfection sera donc, en dernière analyse, l'*attribut de l'impossibilité!* Or, est-il au pouvoir de notre esprit de concevoir l'*attribut de l'impossible?* N'est-ce pas la plus inintelligible de toutes les abstractions? Et le système qui présente à nos adorations cette expression

absolue du néant et de l'inconcevable, n'est-il pas l'effort le plus hardi de la méthode que nous appelons *méthode d'abstraction?*

Le fondement de ce système est dans la *dialectique transcendantale* de la *Critique de la raison pure.* Si, au lieu de suivre jusqu'au bout la pensée de Kant, et de rétablir avec lui la vraie notion de Dieu par la *raison pratique*, on s'arrête aux conclusions provisoires de la *dialectique*, on ne voit plus en Dieu qu'un *idéal de la raison*, une conception *subjective* de l'esprit humain. Or, qu'est-ce qu'une *idée subjective*, sinon une *abstraction?* Toute idée suppose deux termes, le sujet pensant et l'objet pensé. Par l'abstraction, par le langage, qui est un merveilleux instrument d'abstraction, nous pouvons séparer ces deux termes, c'est-à-dire considérer à ces deux points de vue le fait unique et indivisible de la pensée; mais supposer que ces deux termes peuvent exister l'un sans l'autre, n'est-ce pas encore ici ce même abus de l'abstraction qui nous fait prendre une fiction logique pour l'expression de la réalité? Cet abus de l'abstraction, que nous signalons ici, n'est pas du reste accidentel dans la *Critique*; il est la méthode même de Kant, dans toute la partie sceptique de son œuvre. Lorsqu'il se demande si les lois de notre raison sont conformes à la vérité absolue, cette distinction est-elle autre chose qu'une abstraction? N'est-ce pas comme si on voulait faire deux êtres distincts de *la lumière en soi* et de *la lumière visible pour moi?* N'est-ce pas la même lumière, considérée à deux points de vue différents? Si on transforme ces deux *points de vue* distincts en deux *choses* différentes, dont l'une pourrait exister sans l'autre, on est dupe des mots, on divise par la parole ce qui est indivisible en réalité. Toujours par la même abstraction fictive, Kant considère le *phénomène* comme séparable du *noumène*; dans le sujet pensant lui-même, il sépare les modifications du *moi* d'avec le *moi*, et se demande si elles ne pourraient pas exister sans le *moi*; il scinde en deux parties l'acte indivisible de ma volonté, les place dans deux mondes qu'un abîme infranchissable sépare, et il en conclut que nos actes peuvent être à la fois *libres* dans le monde des *noumènes*, et *déterminés*, dans le monde des *phénomènes*. Enfin, en séparant l'*attribut* d'avec la *substance*, la *perfection* d'avec l'*être parfait*, il nous amène à l'idéalisme, système qui réduit le plus réel des êtres à la plus vide des abstractions.

Nous sommes donc en droit de conclure que les systèmes opposés au spiritualisme font un monde d'abstractions, créé et gouverné par des abstractions : le spiritualisme, au contraire, pose en principe que tout attribut suppose un être, et que tout phénomène procède d'une cause réelle. Cette différence entre les deux méthodes suffirait à elle seule pour déterminer notre choix.

2° *Causes morales de la diversité des systèmes. Fausse*

interprétation des idées de liberté et de progrès. Mépris du sens commun.

Cet abus de l'abstraction, que nous reprochons aux systèmes athées et panthéistes, n'a-t-il pas à son tour son explication dans des causes psychologiques ou morales? D'abord, il y a nécessairement chez les philosophes une tendance à réaliser les abstractions, tendance dont on se défend avec d'autant plus de peine que l'on pense plus profondément? Penser, méditer, c'est abstraire; plus on découvre par la méditation de *rapports* nouveaux, plus on est porté à tout expliquer par ces *rapports;* or, que sont en eux-mêmes des *rapports*, sinon des abstractions? Plus on analyse ses idées, plus on découvre de points de vue nouveaux; et, si on ne complète pas cette *analyse* par la *synthèse*, on arrive à prendre ces *points de vue distincts* pour des *réalités distinctes :* on regarde comme séparables en *fait* ce que l'analyse a distingué *logiquement.*

Ajoutons qu'il est difficile à l'esprit de ne pas s'enchanter de ces points de vue qu'il a découverts lui-même, de ces abstractions qui sont des créations de sa pensée; et de cet enchantement naît l'illusion qui fait prendre ces *points de vue* ou ces *rapports abstraits* pour le principe même des choses. Pythagore, découvrant les merveilleuses propriétés des nombres et trouvant dans l'harmonie du monde une proportion toute mathématique, proclame que les nombres sont le premier principe du monde. Le

savant, qui pénètre les secrets de la nature, qui en détermine les lois, est si frappé de la constance de ces lois qu'il y cherche la raison suffisante de l'univers; il oublie qu'elles sont tout simplement la *résultante* des actions physiques, et non la *cause* qui les produit. Le penseur remarque que dans la nature tout s'enchaîne, tout se déduit de certaines lois générales; et tout émerveillé de trouver tant de logique dans la nature, il cherchera, avec Hegel, le principe du monde dans la logique, dans le développement de l'idée; et cependant, l'idée *par elle-même* n'est rien, en dehors de l'intelligence personnelle qui la pense, et qui a tout disposé d'après les lois de son éternelle raison. En face de ces explications qui substituent les *rapports* des choses aux *causes efficientes* des choses, le sens commun s'étonne; mais le philosophe se croit trop supérieur au sens commun pour s'arrêter à ses objections. Il a conscience de la force de sa pensée personnelle, et dédaigne de s'astreindre à celle de tout le monde. Il met sa liberté, il met l'honneur de la philosophie dans cette indépendance à l'égard du sens commun. De là, sans doute, une liberté en quelque sorte illimitée pour sa pensée, mais aussi une liberté sans règle, qui lui permet de prendre son essor dans toutes les directions. Il en résulte que la philosophie, au lieu d'être le développement progressif des vérités communes à tous les hommes, n'est plus que l'enchaînement des idées personnelles de chaque penseur; et les systèmes, indéfiniment variés, ne représentent

plus l'image de la vérité, mais seulement le tour particulier d'esprit de leurs auteurs. Faut-il en conclure qu'il n'existe pas de règle capable de guider les philosophes vers la vérité? Non sans doute; cette règle existe, mais elle semble gênante à beaucoup d'esprits. La liberté, qu'ils aiment pour elle-même, leur semble un bien supérieur à la vérité. Par cette fausse idée d'une liberté infinie, qui fait rejeter toutes les croyances regardées comme *vulgaires*, on ne peut arriver qu'au doute; mais ce doute lui-même semble à son tour une nouvelle condition de liberté. Aux yeux de plus d'un philosophe, le doute est moins une misère attachée à la faiblesse humaine qu'une marque de force d'esprit; et l'idéal de cette fausse indépendance est d'aller jusqu'à douter de l'existence même de cette âme, de cette volonté libre pour laquelle on réclame la liberté! Le nom de libre-penseur est souvent usurpé par l'athée et le fataliste, comme si on était plus libre en se servant de sa liberté pour douter qu'en s'en servant pour croire et pour adorer! Autant vaudrait dire qu'un homme hésitant et irrésolu est plus libre que s'il savait ce qu'il veut et faisait résolument ce qu'il doit.

On dira peut-être que le progrès de la science est au prix de ces doutes, de toutes ces hypothèses téméraires ou erronées; qu'elles donnent à la pensée philosophique un immense mouvement, et que ce mouvement est la condition du progrès. Mais pour avancer il s'agit moins de se donner beaucoup

de mouvement que de bien diriger son mouvement. Encore, si le doute n'était que provisoire, nous pourrions y voir, avec Descartes, une méthode de découverte et de progrès. Mais trop souvent il reste définitif, et l'esprit humain, ébranlé dans ses croyances, loin de s'enrichir de vérités nouvelles, perd la part de vérité que lui ont léguée les siècles précédents. Etrange progrès que celui qui consiste à oublier! Il est vrai qu'aujourd'hui on en est venu à regarder toute innovation comme un progrès, même quand l'innovation ne consiste qu'à détruire et à nier tout ce que la raison humaine a démontré depuis vingt siècles. On ne distingue plus comme autrefois les idées en *vraies* et *fausses* idées, mais en idées *nouvelles* et idées *anciennes*. Il semble que ce soit une faiblesse, une marque d'entêtement et d'esprit rétrograde, que de croire à des vérités que nos pères ont crues avant nous; et l'on ne comprend pas que le vrai progrès consiste à *ajouter*, non à *détruire*, à *compléter* et non à tout *changer*.

Encore, si les systèmes des philosophes ne faisaient table rase que des systèmes précédents! Mais souvent ils n'hésitent pas à faire aussi table rase de ce fond de vérité antérieur et supérieur à tous les systèmes, et qu'on appelle le sens commun. Si ce fondement de toute démonstration est ébranlé, sur quoi s'appuieront les démonstrations des novateurs? Où prendront-ils les principes de leurs raisonnements, s'ils ne partent pas de certaines vérités incontestées? Toute science est impossible, si elle

n'accepte pas le sens commun pour point de départ. Ce qui fait la certitude des mathématiques, c'est qu'elles se composent d'une série de déductions, appuyées sur des axiomes, c'est-à-dire sur les principes du sens commun. Si la métaphysique ne suit pas cette méthode, — et nous croyons avoir prouvé qu'elle peut la suivre, — elle ne sera plus qu'une série d'hypothèses ingénieuses, mais sans intérêt, parce qu'elles n'auront aucune solidité ; ainsi comprise, la métapbysique pourra encore servir à faire admirer la profondeur de tel ou tel penseur ; elle sera, si on veut, un *art* à l'usage des esprits distingués, mais elle ne sera pas une *science*. C'est même beaucoup trop que de lui accorder le nom d'*art*, s'il est vrai, comme le soutient Platon dans le *Gorgias*, que l'*art* ne saurait exister sans *principes absolus*, et que les plaisirs mêmes de l'esprit ont aussi peu de valeur que ceux des sens, lorsqu'ils n'ont pas pour but la démonstration de la vérité.

Nous savons combien cette revendication des droits du sens commun soulève d'objections, de la part de certains philosophes, amoureux de nouveautés, et contempteurs de ce qu'ils appellent *préjugés vulgaires*. A les en croire, le philosophe abdique ou trahit la cause de la science quand il fait appel au sens commun : c'est un attentat contre la liberté et la dignité de la pensée ; c'est la marque d'un esprit étroit ou jaloux, qui prétend soumettre les savants et les penseurs au jugement des ignorants. En un mot on récuse le sens commun, sous prétexte qu'il

n'est pas compétent pour juger de ce qui le dépasse.

A ces déclamations dédaigneuses nous répondrons que, si le sens commun n'est pas compétent pour juger ce qui le *dépasse*, il est compétent pour juger ce qui le *contredit*. Il est permis, assurément, aux penseurs d'en savoir plus que les ignorants, mais non pas de méconnaître la part de vérité que les ignorants possèdent comme les plus profonds penseurs. La philosophie peut et doit s'élever *au-dessus* du sens commun, mais non pas tomber *au-dessous* du sens commun. Est-il besoin, d'ailleurs, d'avertir que par *le sens commun* nous n'entendons pas, — comme on affecte de le croire, — les opinions reçues, les préjugés de l'ignorance, mais uniquement les *axiomes de la raison*, c'est-à-dire *les principes que tout jugement suppose, et qu'il est impossible de nier sans se contredire à tout moment ?* La philosophie est à ces vérités premières ce que la géométrie est aux axiomes et aux théorèmes élémentaires ; elle doit les *dépasser*, mais ne doit jamais les *contredire*. Si un géomètre, dans la suite de ses déductions ou de ses calculs, arrive à une conséquence qui soit en contradiction avec les principes élémentaires, il en conclut qu'il s'est trompé. Ce respect du sens commun a-t-il empêché la géométrie de faire des progrès ? Comment donc serait-il un obstacle au progrès de la métaphysique ou à la liberté de la pensée ? Pour s'arrêter devant les principes inébranlables de la raison, la philosophie en sera-t-elle moins libre de redresser les opinions

fausses ou les préjugés fondés sur de simples vraisemblances? Elle doit imiter l'exemple des autres sciences, qui corrigent ou détruisent sans cesse des *opinions*, mais qui n'ont jamais contredit un seul *principe évident*, c'est-à-dire un principe dont le contraire fût inconcevable. L'astronomie a corrigé une erreur universelle en prouvant que le soleil ne tournait pas autour de la terre; mais l'erreur commune n'était due qu'à une expérience incomplète et à une induction *simplement vraisemblable*, par laquelle on concluait du mouvement apparent au mouvement réel; or, jamais cette induction, si vraisemblable qu'elle parût, n'avait tenu dans l'esprit humain le rang d'un *principe nécessaire et sans exception*; car les hommes ont toujours su que dans certains cas (comme dans l'exemple du bateau qui semble immobile et du rivage qui semble marcher), nos sens pouvaient nous tromper sur le mouvement réel. Comme les autres sciences, la philosophie a aussi redressé plus d'une illusion universelle; elle a démontré que le sujet de la sensation n'est pas le corps, mais l'âme; elle a prouvé que certaines qualités sensibles de la matière (la couleur, l'odeur, la saveur), n'existaient pas dans les objets *indépendamment du sujet sentant*, et qu'elles sont purement et simplement des impressions produites sur nous. Ces vérités étonnent d'abord, mais, une fois qu'elles sont démontrées, on les admet sans peine, parce qu'elles choquent simplement des *habitudes d'esprit* et ne contredisent aucun principe évident. Trouverait-on

autant de facilité à faire admettre que la volonté n'est pas libre ou que la nature est l'effet du hasard? Non; car ici c'est la *raison* et non l'*habitude*, c'est le vrai sens commun et non le préjugé que choquent de telles assertions. *Le sens commun s'incline toujours quand on lui apprend ce qu'il ignore; il se révolte quand on veut lui faire désapprendre ce qu'il sait.* De là le sort éphémère des systèmes qui l'ont bravé; ils peuvent plaire un instant par leur audace ou leur nouveauté; mais il n'en reste rien, si ce n'est une page dans l'histoire de la philosophie et une matière pour l'érudition des siècles futurs.

III

PEUT-ON ESPÉRER QUE, DANS L'AVENIR, LA DIVISION DE LA MÉTAPHYSIQUE EN SYSTÈMES DISPARAITRA, ET QUE LE PROGRÈS DE L'ESPRIT HUMAIN AMÈNERA UNE MÉTAPHYSIQUE DÉFINITIVE?

1° *La multiplicité des systèmes tend à s'effacer, et la lutte se circonscrit entre le spiritualisme et les adversaires de toute métaphysique.*

Si les causes *morales* qui ont retardé les progrès de la métaphysique tiennent à certaines tendances inhérentes à la nature humaine, les causes *logiques*, c'est-à-dire les erreurs de méthode, peuvent disparaître avec le temps. La réflexion, résultat nécessaire du travail de la pensée, ne peut manquer de redresser peu à peu ces erreurs et de dissiper les fausses

hypothèses. Les systèmes erronés ne peuvent donc avoir qu'un temps; et quand même il devrait y avoir toujours des esprits portés, par une indépendance mal entendue, à rejeter les vérités de l'ordre immatériel, le jour viendra, — et il est peut-être bien proche, — où ils cesseront d'opposer à la métaphysique spiritualiste une métaphysique contraire, pour se réfugier purement et simplement dans la négation de toute métaphysique; et il faudra renoncer à philosopher quand on voudra éviter de reconnaître l'existence et la personnalité de Dieu. Dejà, de nos jours, un fait capital semble donner raison à nos prévisions : l'école *positiviste*, qui représente la tendance la plus hostile au spiritualisme, se retranche systématiquement derrière la prétendue impossibilité de connaître l'origine des choses, confessant par là qu'elle n'a pas d'arguments à opposer à l'existence de Dieu ni à l'immortalité de l'âme. Ainsi la discussion tend à se concentrer entre le spiritualisme seul et la doctrine qni nie la possibilité de la métaphysique, entre les philosophes qui expliquent tout par Dieu et les philosophes qui n'expliquent rien. Il n'y a plus que l'Allemagne où les systèmes athées s'expriment encore sous la forme de doctrines métaphysiques. Après le succès si éclatant mais si éphémère de la philosophie de Hegel (1), le nihilisme de Schopenhauer, puis, de nos

(1) Il ne reste plus de Hegel que son *Esthétique;* mais si elle est destinée à demeurer comme un monument impérissable et comme le vrai et solide fondement de la *science du beau*, ne le doit-elle pas à son caractère éminemment spiritualiste?

jours, la philosophie de l'inconscient ont tenté d'expliquer l'origine ou le but de la nature par des hypothèses métaphysiques d'où l'idée de Dieu est absente. Vains efforts! les jours de la métaphysique athée semblent comptés, et déjà le matérialisme pur et simple, c'est-à-dire la haine de toute métaphysique, commence à remplacer, même en Allemagne, le panthéisme et le scepticisme *transcendantal.* Ainsi, à ne consulter que les faits, on est dès à présent autorisé à dire qu'il n'y aura plus dans l'avenir qu'une seule école métaphysique; la métaphysique sera spiritualiste, *ou elle ne sera pas.*

Mais peut-on admettre qu'elle ne soit pas? Est-il possible que la philosophie renonce à la recherche des causes? Il faudrait pour cela que la nature humaine cessât d'être curieuse, ou que les philosophes fussent les seuls d'entre les hommes qui devinssent indifférents à tout ce qu'il nous importe le plus de connaître. Espère-t-on que leur curiosité sera jamais satisfaite par la connaissance des *faits* et des *lois*? Mais il est impossible de s'arrêter à cette connaissance, puisque les faits supposent une *cause*, et que les lois supposent une intelligence ordonnatrice? Quand même on ne pourrait connaître cette *cause* que par ses effets, il serait encore certain qu'elle possède : 1° le pouvoir de produire ces effets; 2° l'intelligence nécessaire pour avoir choisi les lois actuelles, de préférence à d'autres, également *possibles*, mais moins parfaites. Cette nécessité de reconnaître une cause du monde toute puissante et intelligente

devient chaque jour plus évidente par suite du progrès des sciences expérimentales qui révèlent la *contingence du mouvement* (1), et par conséquent la contingence des lois de la nature. Ainsi les sciences positives elles-mêmes nous obligent à reconnaître quelque chose au delà des faits et des lois; la physique implique des affirmations métaphysiques. Le monde des phénomènes est pour ainsi dire une face de la vérité, qui nous fait conclure à l'autre face, de même que des caractères, lus à l'envers, peuvent nous faire comprendre le sens des mots écrits sur une feuille. Nous avons par là une vue indirecte, mais très certaine, des vérités supra-sensibles; et comme l'étude des faits sensibles nous conduit, par une série d'intermédiaires, des faits aux lois, des lois générales au plan de la nature, de ce plan à la pensée qui l'a conçue, on arrive à la métaphysique par la physique. Voilà pourquoi il est impossible que le divorce entre ces deux sciences soit jamais définitif. Tant que la science étudiera la nature, elle proclamera son auteur; et mieux la nature sera connue, mieux nous comprendrons la vérité de la sublime parole de l'Ecriture : « *Cœli enarrant gloriam Dei.* »

(1) L'expérience de M. Plateau, citée plus haut, suffirait à elle seule pour prouver la *contingence du mouvement*, puisqu'elle nous montre à la fois que les forces physiques, *sans moteur*, ne produisent aucun mouvement, et qu'*une fois mues* elles sont capables des plus merveilleuses combinaisons.

2° Le progrès des sciences tend à éliminer les systèmes panthéistes et naturalistes.

En même temps que les progrès des sciences rendent chaque jour la métaphysique plus nécessaire, ils contribuent à éliminer les systèmes qui cherchent à expliquer le *principe des choses* par l'hypothèse d'un Dieu identique à la nature ou d'une pensée inconsciente. En effet, tous les systèmes qui dénaturent l'idée de Dieu et nient sa personnalité, aussi bien que les systèmes athées, ont un dogme commun, à savoir *la nécessité et l'infinité de la nature*. Or, la science ne permet plus de regarder la nature comme *nécessaire*, puisque ses mouvements sont *contingents* et subordonnés à l'action d'un premier moteur. Elle ne permet plus de croire que la matière soit éternelle ni qu'elle soit infinie dans l'espace; car ce serait supposer que le *nombre* des phénomènes passés et que le *nombre* des parties de l'univers est *actuellement infini*, et il est contradictoire qu'un nombre soit *actuellement infini*. D'ailleurs, si la matière était infinie en étendue, comme le suppose le panthéisme, elle remplirait tout l'espace; il n'y aurait pas de vide; et s'il n'y avait pas de vide, comment expliquer le mouvement? Admettons cependant que le mouvement soit conciliable avec l'hypothèse du *plein* absolu; à tout le moins faudrait-il que le mouvement se transmît instantanément, *dans un temps rigoureusement nul*, d'un point quelconque à tous les autres

points de l'espace; or cela n'est pas, puisque tous les mouvements demandent du temps, et que le mouvement même de la matière éthérée, dont les vibrations produisent la lumière, met plusieurs années pour arriver des étoiles jusqu'à nous. S'il n'y avait pas d'intervalles entre les molécules de l'éther, le mouvement de la première molécule, mise en vibration par l'étoile, se transmettrait à la seconde molécule, non pas dans un temps très court, mais *instantanément*. De même le mouvement de la seconde se transmettrait à la troisième, celui de la troisième à la quatrième, et ainsi de suite, dans *le même instant*; et ainsi il ne s'écoulerait pas le moindre intervalle de temps entre le moment où l'étoile met la lumière en vibration et le moment où la lumière frappe ma rétine, ce qui est contraire aux faits démontrés par la science. Il faut donc nécessairement admettre avec Newton le *vide absolu*. Il n'y a pas de matière tellement subtile qu'il n'y ait d'intervalle entre ses molécules; et par conséquent si la force de répulsion, qui tient ces molécules à distance, était diminuée, l'univers serait réduit à un volume relativement très petit. Comment donc serait-elle infinie cette masse de matière qui pourrait être resserrée dans une petite portion de l'espace? Voilà ce que pourrait devenir ce grand *tout*, cet *infini* du panthéisme et du matérialisme! Et notre pensée s'inclinerait encore devant cette idole qu'elle conçoit comme réductible à un espace de quelques mètres cubes! La science a *mesuré* cette idole que le panthéisme adorait sous le

nom de nature; elle nous a expliqué ses ressorts; elle l'a soumise à la puissance de l'homme aussi bien qu'à ses calculs; elle ne nous permet plus d'égarer notre adoration sur cet objet fini, borné dans sa puissance comme il est borné dans le temps et dans l'espace; et ainsi elle a porté le dernier coup aux systèmes pour qui tout est Dieu, excepté Dieu lui-même.

3° *Dans quelle mesure le spiritualisme doit-il tenir compte des systèmes insuffisants et chercher à les concilier avec ses propres principes.*

En face de ces résultats décisifs obtenus par les sciences, il n'y a plus qu'une seule métaphysique possible, la métaphysique spiritualiste. Elle seule a pu subir la vérification des sciences positives, et, après cette vérification, l'explication que le spiritualisme donnait *à priori* de l'origine des choses s'est trouvée confirmée *à posteriori* par l'étude de la nature. On peut donc dire à présent, sans exagération, sans vaine présomption, que le *spiritualisme est irréfutable* (1). Mais de ce que sa supériorité sur les autres

(1) Nous ne craignons pas que cette assertion puisse être taxée de témérité; car s'il y a des philosophes qui repoussent la métaphysique spiritualiste, il n'y en a plus qui essaient à la *réfuter*. A défaut de réfutations, on lui oppose l'ironie et le dédain, mais on ne songe même pas à lui opposer des arguments. Toute la polémique de nos adversaires consiste à dire que nos doctrines sont *vieilles*; nous y souscrivons, mais on en peut dire autant de la géométrie.

systèmes est démontrée, s'ensuit-il qu'il n'y ait aucune part de vérité dans ces systèmes insuffisants, et que le spiritualisme n'ait rien à gagner à les étudier? Une telle pensée n'est pas la nôtre, car les erreurs du génie ne sont que des vérités incomplètes. Ce qu'il y a de faux dans les systèmes que nous rejetons comme inexacts ou insuffisants, c'est leur prétention d'expliquer la nature par les *rapports* que la pensée découvre entre toutes ses parties; car ces rapports sont eux-mêmes des *effets* et non des *causes*; mais ce qu'il y a de vrai c'est l'existence de ces rapports, considérés comme faits, et non plus comme principes d'explication. Par exemple, s'il est faux de dire avec Pythagore que les *nombres* soient les *causes efficientes* du monde, il est vrai que les rapports entre tous les mouvements de la matière ont été calculés géométriquement, et révèlent ainsi l'intelligence de Celui qui a tout disposé « *avec poids, nombre et mesure.* » S'il est faux que la pensée et la nature soient, comme l'enseigne le panthéisme allemand, une seule et même substance, il est vrai qu'il y a une harmonie préétablie entre les lois de la pensée et celles de la nature, c'est-à-dire que les lois de la nature ont été conçues et réglées par une raison souveraine. Ce caractère intelligible de la nature est *un fait;* ce fait, loin d'être un principe d'explication, a besoin au contraire d'être expliqué par un principe supérieur; mais il n'en reste pas moins acquis à la science, comme une vérité d'une importance capitale. Voici donc déjà une part de vérité contenue

dans la grande erreur qui divinise la nature. Il n'y a pas jusqu'au matérialisme qui ne contienne des faits exacts au milieu de ses fausses conclusions. S'il est faux que l'âme et le corps soient identiques, il est vrai qu'il y a entre l'âme et le corps des rapports de dépendance, et le spiritualisme ne doit pas en faire abstraction. Il est certain que l'âme est, dans une certaine mesure, sous l'empire des organes; il est certain que les penchants moraux se transmettent avec les penchants physiques par l'*hérédité* (et le christianisme enseigne comme un dogme fondamental cette hérédité morale, inséparable de l'hérédité physique). Il est vrai encore que l'âme n'a pas été faite seulement pour penser, mais aussi pour animer un corps, que ce corps fait partie de ma personne, et que je suis *une seule personne en deux substances.* C'est pourquoi, même abstraction faite de toute révélation religieuse, il y a une grande vraisemblance dans la doctrine de la résurrection de la chair : car mon âme, *douée par essence d'une faculté motrice*, ne saurait être privée que provisoirement, par la mort, de l'exercice de cette faculté inhérente à sa nature.

La philosophie n'a donc pas terminé sa tâche lorsqu'elle a démontré la distinction du corps et de l'âme, la distinction de Dieu et du monde. Ce sont les deux fondements de la science philosophique, mais ce n'est pas toute la science. Reste à constater et à déterminer les rapports de ces substances distinctes. Si le spiritualisme ne tenait pas assez compte de ces rapports, le matérialisme et le panthéisme

sont là pour les lui rappeler en les exagérant. La psychologie ne doit donc pas s'en tenir à la doctrine cartésienne, qui semble rougir pour l'âme de son commerce avec le corps. La métaphysique doit se garder de cette théodicée incomplète qui, après avoir démontré l'existence de Dieu et le caractère contingent de la nature, oublie de combler l'abîme immense qui sépare le créateur de la créature. Or cet abîme ne peut être comblé que par l'amour infini de Dieu, s'abaissant jusqu'à chérir ses créatures, et par l'aspiration perpétuelle de l'homme vers Dieu, c'est-à-dire par la prière, par le culte, par la vie de l'homme en Dieu, pour parler comme les auteurs mystiques. Et qu'on ne recule pas devant ce mot de *mysticisme*; qu'on ne le traite pas d'exagération religieuse; car si la philosophie spiritualiste ne va pas jusque-là, si elle n'explique pas les rapports de Dieu avec l'homme par l'amour, — « *Sic Deus dilexit mundum,* » — et les rapports de l'homme avec Dieu par la vie en Dieu, — « *In Deo vivimus, movemur et sumus*, » — c'est alors un mysticisme bien différent, un mysticisme réellement contraire à la raison, le mysticisme *panthéiste*, qui se chargera de résoudre le problème, en identifiant substantiellement Dieu et le monde. Le panthéisme, après tout, est-il autre chose que l'exagération de la philosophie religieuse? N'est-ce pas là, du moins, le caractère du panthéisme de Spinosa? Et si nous repoussons cette exagération comme une erreur dangereuse, ne devons-nous pas au moins chercher à satisfaire ce besoin du divin qui, mal

entendu, conduit l'homme à se diviniser lui-même, mais qui n'en est pas moins la plus noble de nos aspirations? Et comment satisfaire cette sublime tendance, si ce n'est par une doctrine qui, tout en maintenant notre dépendance à l'égard de Dieu, nous montre en même temps Dieu près de nous, Dieu en nous et nous en Dieu? C'est pourquoi la théodicée la plus complète, l'expression adéquate de la vérité sera celle qui rapprochera Dieu de l'homme et l'homme de Dieu, *autant qu'il est possible de le faire sans identifier Dieu et l'homme.* Cet idéal est réalisé par la théologie chrétienne; mais ne doit-on pas chercher aussi à le réaliser dans la philosophie? Tant que la métaphysique spiritualiste ne se sera pas élevée jusque-là, elle laissera une lacune que l'on sera tenté de combler par le panthéisme. Que le spiritualisme emprunte donc au panthéisme sa conception vraie, l'idée de la vie de l'homme en Dieu, tout en repoussant sa conception fausse, l'identité de Dieu et de l'homme. C'est là le véritable éclectisme, celui qui rend inutiles les exagérations de la vérité, en admettant la vérité tout entière. Ainsi seulement le spiritualisme deviendra la synthèse des vérités contenues dans les autres systèmes, qu'il remplacera, et qui n'auront plus leur raison d'être (1).

(1) Voir la note *D* à la fin du volume.

CONCLUSION ET RÉSUMÉ GÉNÉRAL

Nous avons essayé d'indiquer à quelles conditions la métaphysique peut devenir vraiment une science et concilier en un même système tout ce qu'il y a de vrai dans les systèmes les plus divers, en rejetant seulement les assertions qui sont en contradiction avec les axiomes de la raison. En cherchant dans quelle mesure cette conciliation est possible et quelle part le spiritualisme devait faire aux autres doctrines, nous avons été amenés à trouver cette juste mesure dans une métaphysique qui se rencontre avec la théodicée chrétienne. Nous demandons la permission de dire ici toute notre pensée, au risque de choquer des opinions sincères. Nous avons dit plus haut que la métaphysique serait spiritualiste ou qu'elle ne serait pas; nous croyons devoir ajouter qu'elle sera chrétienne ou qu'elle ne sera jamais véritablement *une* ni véritablement *complète* (1). Mais en espérant cet accord définitif entre la méta-

(1) Voir la note *E* à la fin du volume.

physique et la religion, nous n'en sommes pas moins convaincus que la métaphysique est et sera toujours une *science indépendante*, ayant sa méthode propre, et capable d'arriver à trouver par le seul raisonnement des conclusions rigoureusement établies. Pour le démontrer, nous avons essayé d'établir qu'aucune des conditions nécessaires pour arriver à la certitude ne manquait à cette science. Comme les mathématiques, elle a des axiomes évidents; on peut les contester en théorie; mais ceux qui les contestent les appliquent dans la pratique et les supposent dans tous leurs jugements. Comme les mathématiques aussi, elle raisonne sur des notions parfaitement définies ou trop claires pour être définies; enfin, de ces axiomes et de ces définitions elle tire des déductions rigoureuses. Nous avons ajouté que les vérités prouvées *à priori* par la métaphysique se trouvent confirmées par les sciences expérimentales, puisqu'en établissant la contingence du mouvement elles prouvent par là la nécessité d'un premier moteur libre et intelligent. Ainsi la métaphysique n'est pas seulement la science des chose *étrangères à la physique;* elle est plutôt la continuation et la conséquence de la physique; et il n'y a aucune solution de continuité entre la physique, qui constate, suivant l'expression de Newton, la limite des causes naturelles et la métaphysique qui en conclut à l'action de Dieu.

Nous avons donc pu conclure que la métaphysique, impliquée dans les autres sciences, impliquée

dans tous nos jugements, avait absolument la même certitude que les autres sciences (1). Mais ici nous nous sommes trouvés en face d'une objection, ou plutôt d'un préjugé très répandu aujourd'hui. Les autres sciences, dit-on, doivent leur clarté et leur certitude à ce qu'elles s'occupent exclusivement du *relatif*, des phénomènes; au contraire, la métaphysique prétend disserter sur l'*absolu*, la *cause*, la *substance*, notions vagues et par conséquent contraires à l'esprit scientifique. Pour répondre à cette objection, nous nous sommes efforcés de montrer que ces notions n'ont rien de vague, que le sens commun les comprend très bien, et que loin d'être inintelligibles, ce sont elles au contraire qui nous font comprendre le relatif et le contingent; en effet, comment concevoir le *relatif*, sinon par son rapport à une commune mesure, qui est l'absolu? comment concevoir le phénomène, sans la *cause* qui le produit, sans la *substance*, c'est-à-dire l'*être*, la *chose* qui en est le sujet? Par exemple, est-il possible de connaître les phénomènes de la pensée, les modifications du *moi*, sans concevoir clairement et sans affirmer l'existence de ce *moi* qui pense, et qui reste *permanent*, sous la variété de ses modifications.

Une objection plus spécieuse est celle du scepticisme transcendantal. Sans doute, dit-on, notre raison conçoit très bien la substance, la cause, l'ab-

(1) Voir la note *F* à la fin du volume.

solu; ces notions sont inhérentes à notre raison; notre raison ne pense que par ces notions, et elles se retrouvent dans tous nos jugements; mais savons-nous si les idées de notre raison correspondent à la vérité absolue? Sans essayer de résoudre directement cette objection insoluble, nous avons observé que, si elle était fondée, ce ne serait pas seulement la certitude de la métaphysique dont il faudrait douter, mais aussi la certitude de toutes les autres sciences, puisque toutes sont l'œuvre de la raison humaine. L'objection d'ailleurs n'est impossible à résoudre que parce qu'elle est impossible à poser sérieusement. Il nous est impossible, en effet, de ne pas croire aux idées de notre raison; le sceptique raisonne avec sa raison pour prouver qu'elle peut se tromper; c'est un cercle vicieux: et quand même il serait *possible* en *fait* de douter de sa raison, cela serait encore *illégitime en droit;* car nous avons le *devoir* d'adhérer à la vérité, telle qu'elle nous apparaît, et par conséquent le *devoir* de croire à notre raison.

Mais si tous les doutes sur la possibilité et la légitimité de la métaphysique sont mal fondés, si elle est réellement une science, d'où vient que les philosophes n'ont pu encore s'accorder sur la solution des plus graves problèmes? D'où vient cette diversité, si ce n'est de l'incertitude de la métaphysique? A cela nous pourrions répondre avec Leibniz : « Si » la géométrie s'opposait autant à nos passions que » la morale, nous ne la contesterions guère moins,

» malgré toutes les démonstrations d'Euclide et » d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries et qu'on » croirait pleines de paralogismes. » Ce que Leibniz dit de la morale, ne peut-on pas le dire des vérités métaphysiques ? D'ailleurs, indépendamment des causes morales, la diversité des opinions peut encore s'expliquer par des causes logiques; la principale est l'abus de l'abstraction, c'est-à-dire la tendance à ne considérer qu'un point de vue particulier de la vérité. Chaque système est vrai en plusieurs de ses parties; chacun a contribué à mettre en lumière le point de vue dont il s'est le plus occupé; mais beaucoup sont faux, en ce qu'ils ont voulu donner ce point de vue exclusif pour la vérité tout entière. On peut dire, sans crainte de se tromper, que la plupart sont vrais dans ce qu'ils affirment, faux dans leurs négations. En réunissant ces affirmations, ces vérités incomplètes, ne pourrait-on arriver à une métaphysique une et définitive ? N'a-t-on pas fait déjà depuis l'antiquité bien des progrès vers l'unité ? Plus d'une hypothèse irrationnelle a été définitivement abandonnée, comme l'hypothèse du hasard, ou celle des deux principes. L'athéisme a renoncé à son principal argument, à savoir, la prétendue imperfection des lois de la nature, soutenue par Epicure et Lucrèce : « *tanta stat prædita culpa.* » Devant les progrès de la science, il a fallu avouer que tout est *rationnel* dans l'univers; le matérialisme est obligé de reconnaître dans l'organisme des *appropriations*, des harmonies, une finalité *en apparence*

intentionnelle. Le panthéisme admet une *finalité inconsciente*; en un mot les adversaires mêmes du spiritualisme accordent que toute chose est organisée *comme si une intelligence avait présidé à l'univers*; enfin le positivisme, pour éviter de trouver Dieu, en est réduit à mettre la métaphysique en interdit; mais il espère vainement éviter les problèmes de l'origine des choses; car les sciences expérimentales le posent à leur manière, en démontrant la contingence du mouvement et l'impossibilité d'admettre l'éternité du monde; et ainsi elles contribuent à l'unité de la métaphysique, en éliminant tous les systèmes fondés sur l'*infinité* et la *nécessité* de la nature.

Sommes-nous pour cela en droit d'espérer que tous les penseurs en arriveront à reconnaître cette vérité de l'existence de Dieu, sans laquelle rien ne peut s'expliquer ? Nous n'osons certes l'affirmer, car le scepticisme trouvera toujours des auxiliaires dans la fausse indépendance d'esprit, dans la passion des nouveautés, et dans cette tendance malheureusement trop réelle que nous avons à juger par les sens ou par l'imagination. Mais les préventions que les vérités de l'ordre immatériel pourront rencontrer prouvent-elles rien contre leur certitude ? Ne peut-on pas douter, si on le veut, des choses les mieux démontrées ? Que les philosophes ne se laissent donc pas décourager par la difficulté de persuader les esprits rebelles à leurs démonstrations. Plus la vérité est contestée, plus il importe de la proclamer. En face

de l'esprit positif, qui prétend tout envahir, et qui

pler, quoiqu'au travers d'un voile, l'essence de la

de l'esprit positif, qui prétend tout envahir, et qui veut restreindre toute notre connaissance aux *faits*, c'est pour le philosophe un devoir plus rigoureux que jamais de lutter contre cette tendance funeste, et de nous rappeler sans cesse de la région des faits à celle des idées. Malheur à une époque où l'on ne croirait plus qu'aux *faits!* Car il n'y a pas loin d'une philosophie qui ne croit qu'aux faits à une morale, à une politique où les faits sont tout, où la justice, c'est-à-dire l'idée, n'est rien. Une doctrine qui regarde l'homme et l'histoire de l'humanité comme des *phénomènes naturels*, conduit directement à regarder les lois sociales comme des *lois physiques;* or, que sont les lois physiques, sinon *le triomphe de la force?* Il importe donc à notre dignité et à notre grandeur morale de ne pas laisser périr la foi aux idées, aux vérités *suprasensibles*. C'est là la tâche et la raison d'être de la métaphysique. C'est à elle d'entretenir dans l'humanité cette vie de l'esprit, qui nous empêche de tomber dans l'esclavage des sens et des intérêts matériels. Née des aspirations les plus élevées de l'âme humaine, la métaphysique doit les encourager, en leur montrant sans cesse, quoique de loin, l'objet qui doit les satisfaire pleinement dans un monde meilleur. Elle est même en quelque sorte une première initiation à ce monde supérieur. Platon dit dans le *Phédon* que la vie du philosophe est une préparation à la mort; on pourrait ajouter qu'elle est une anticipation de l'immortalité, puisqu'elle se passe à chercher, à aimer, à contem-

pler, quoiqu'au travers d'un voile, l'essence de la vérité, dont la claire vision doit faire l'éternelle félicité de ceux qui l'auront aimée.

FIN.

APPENDICE

NOTE A.

SUR LES PHÉNOMÈNES DE LA DOUBLE VIE.

Pour justifier notre appréciation des faits en question, et pour montrer combien sont peu fondées les conclusions que M. Taine en tire, il est nécessaire de citer les principales observations du Dr Krishaber, sur la *névropathie cérébro-cardiaque*, et sur les phénomènes de la *double vie* qui se manifestent chez les personnes atteintes de cette maladie. Les passages que nous citerons sont les mêmes que cite M. Taine dans un article sur *les éléments et la formation de l'idée du moi* (*Revue philosophique*, 1er mars 1876).

Dans la *névropathie cérébro-cardiaque*, presque toutes les sensations sont altérées. Un malade, au rapport du Dr Krishaber, dit que « *lorsqu'il parlait, le son de sa propre* » *voix lui semblait étrange; il ne la reconnaissait pas; il ne la*

» *croyait pas sienne* (1). » Cela ne prouve pas que le malade crût avoir changé de personne, mais qu'il éprouvait des troubles de l'ouïe; et la preuve que le trouble était bien dans l'ouïe, et non dans la conscience, c'est que « *lorsqu'on lui parlait, il se sentait étourdi comme si plusieurs* » *personnes lui parlaient à la fois* (2). » Les perceptions des autres sens étaient également changées : « *Il ne reconnais-* » *sait ni le goût ni l'odeur des mets, et ne distinguait pas les ob-* » *jets au toucher, les yeux fermés* (3). » Ici encore, ce n'est pas le *moi* qui change, mais ses relations avec le monde extérieur. « *En outre, ses sensations musculaires étaient trou-* » *blées; il ne sentait pas le sol en marchant, ce qui rendait ses* » *pas incertains et lui donnait la crainte de tomber* (4). » Mêmes conclusions : c'est le sens du toucher qui est altéré, non la conscience de l'identité personnelle. « *Ses jambes étaient* » *mues comme par un ressort étranger à sa volonté; il lui sem-* » *blait constamment qu'elles ne lui appartenaient pas* (5). » Il avait donc conscience de sa volonté, puisqu'il s'étonnait de ne pas la sentir maîtresse de ses mouvements. Ce fait a une grande portée en psychologie : il prouve que nous pouvons avoir conscience de notre *volonté* et de notre *vouloir*, lors même que cette puissance interne de vouloir ne se traduit pas par son action sur notre corps : ainsi la *volonté* est perçue comme distincte et indépendante du *mouvement volontaire*. Remarquons, en outre, ces mots : « *Il lui semblait que ses jambes ne lui appartenaient plus.* » Du

(1) Observation n° 2 du Dr Krishaber (citée dans la *Revue Philos.* du 1er mars 1876, page 290).
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*

moment qu'elles n'obéissaient plus à sa volonté, il lui semblait qu'elles n'étaient plus à lui; preuve que, si nous distinguons notre corps des objets extérieurs, c'est par l'empire de la volonté sur notre corps; ainsi la volonté, fait indépendant des sensations, est la mesure du *moi*, l'origine de l'idée du *moi*. « *Les objets*, » continue le malade, « avaient perdu leur aspect naturel; l'étrangeté » de ce que je voyais était telle que je me croyais trans- » porté sur une autre planète (1). » Il est donc plus facile de s'imaginer avoir changé de *monde* que de changer de *moi*; car le *moi* n'est évidemment pas changé, puisqu'il compare son nouveau domicile à son ancien. « *Le malade* » *était constamment étonné; il lui semblait qu'il se trouvait en* » *ce monde pour la première fois* (2). » Son étonnement venait précisément de la conscience de son *identité*; en effet, qu'y aurait-il d'étonnant à ce qu'un *autre moi* fût placé dans un autre monde? « *Il n'y avait dans son esprit* » *aucun rapport, aucune relation entre ce qui l'entourait et son* » *passé* (3). » Il se souvenait donc de son passé, puisqu'il le comparait à son état actuel et qu'il s'étonnait de la différence de ces deux états. L'acteur reste le même, malgré le changement complet de la scène : la personne se sent distincte dn groupe mobile de ses sensations. Ainsi la description des phénomènes de la *névropathie cérébro-cardiaque* ne prouve pas que les malades s'imaginent avoir changé de *moi;* ce qui leur paraît changé, ce n'est pas le *moi*, c'est le *non-moi*.

Les observations faites sur d'autres malades n'infir-

(1) Observation n° 2 du Dr Krishaber (citée dans la *Revue philos.*).
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

202 APPENDICE.
APPENDICE. 203

ment pas cette conclusion. Le malade de l'observation nº 38 souffrait d'une hyperesthésie de l'ouïe et de la vue (1). Arrivé dans une ville étrangère, il se trouvait, en cet endroit nouveau, « *comme un enfant nouveau-né, in- » capable de tirer de ses sensations perverties une seule indication » pour se conduire.* » Ici, comme chez le malade précédent, c'est la perception externe, non la conscience, qui est pervertie ; c'est toujours le même *moi*, mais qui a oublié son chemin, « *Il ne comprenait plus le sens d'un journal qu'il » tenait à la main* (2) » (mais il avait parfaitement conscience que c'était lui qui tenait le journal). « *En me met- » tant debout*, » ajoute le malade, « *j'étais titubant ; les objets » tournaient autour de moi* (3). » Voilà une distinction très nette entre les objets extérieurs, et le *moi*, considéré comme centre. « *Il me semblait que quelque chose tendait à » m'isoler du monde extérieur ; il se faisait comme une atmo- » sphère obscure autour de ma personne. Cette atmosphère était » comme une couche, un mauvais conducteur qui m'isolait du » monde extérieur* (4). » On ne saurait exprimer plus nettement la distinction entre le monde extérieur et le *moi*, qui se sent isolé du monde ; car, pour se sentir isolé, il faut se sentir distinct des choses dont on est isolé. Ainsi le caractère de cette maladie n'est pas, comme on l'a conclu légèrement, la perte de la conscience du MOI ; c'est, au contraire, l'exagération du sentiment qui nous révèle la distinction entre le *moi* et le *non-moi*. Dans l'état normal, le *moi* se sent distinct du monde, mais *en relation*

(1) *Revue Philos.*, p. 290.
(2) *Ibid.*, p. 291.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

avec le monde. Ici, au contraire, le malade se sent, non seulement *distinct*, mais *séparé* du monde ; il vit en lui-même et comme en dehors du groupe de ses sensations. Cette sensation d'isolement est un des effets les plus marqués de la maladie. « *Je ne saurais dire*, » continue le même malade, « *combien cette sensation d'isolement était pro- » fonde. Il me semblait être transporté extrêmement loin de ce » monde, et, machinalement, je prononçais à haute voix ces pa- » roles : « Je suis bien loin ! bien loin ! » Je savais pourtant très » bien que je ne m'étais pas éloigné ; je me souvenais très distinc- » tement de tout ce qui m'était arrivé ; mais entre le moment qui » avait précédé et celui qui avait suivi mon attaque, il y avait un » intervalle immense en durée, une distance comme celle de la » terre au soleil* (1). » Cette étrange illusion tient à une illusion psychologique bien naturelle. Nous mesurons, on le sait, la longueur du temps à la grandeur et au nombre des changements survenus dans notre pensée ; par conséquent, la conscience d'un changement presque total dans notre manière d'être doit produire en nous l'illusion d'un temps presque infini. Mais malgré cette illusion d'un temps immense écoulé entre les deux états, le *moi* les compare, il en mesure la distance ; il se sent donc identique et permanent, non seulement dans des états différents, mais dans des états qui semblent *immensément* différents.

Il y a cependant certains passages de la relation écrite par le malade, d'après lesquels on pourrait croire que ce n'était pas seulement son *milieu*, mais sa *personne* qui lui paraissait tout autre. « *Il y avait en moi un être nouveau, et » une autre partie de moi-même, l'être ancien, qui ne prenait*

(1) *Revue philos.*, p. 291.

« *aucun intérêt à celui-ci... J'étais un autre, et je haïssais, je* » *méprisais cet autre, et il est certain qne c'était un autre qui* » *avait revêtu ma forme et pris mes fonctions... Dans les pre-* » *miers temps, et aussitôt après mon attaque, il m'a semblé que* » *je n'étais plus de ce monde, que je n'existais plus... Je n'avais* » *pas le sentiment d'être un autre; non, il me semblait que je* » *n'existais plus du tout. Plus tard, je pouvais, quoique difficile-* » *ment, me conduire; j'avais reformé un* m o i; *je me sentais* » *exister, quoique autre* (1). » Il semblerait, au premier abord, que l'auteur de ces paroles aurait réellement perdu, pendant sa maladie, la croyance à son identité personnelle; mais cette conclusion, qui est celle de M. Taine, est contredite par la suite de la relation; car le même malade, après avoir dit qu'il y avait en lui « *un être nouveau,* » ajoute : « *Jamais, du reste, je n'ai été réellement* » *dupe de ces illusions; mais mon esprit était las de corriger in-* » *cessamment les impressions nouvelles* (2). » Ce fait a une importance capitale. A côté de l'illusion, qui nous fait concevoir ou *imaginer* le changement de notre personne, demeure la CROYANCE inébranlable à notre identité. Le malade n'a jamais cessé de savoir qu'il était *le même*; il n'a jamais cessé de regarder l'illusion contraire comme une illusion. Ainsi la conscience, c'est-à-dire la certitude d'*être soi-même*, ne saurait se perdre. On se *figure* être un *autre*, on *sait* qu'on est *soi*. Or si cette conscience du *moi* demeure, dans en état où *tout le groupe de nos sensations a changé*, c'est la preuve expérimentale que le *moi* n'est pas purement et simplement ce groupe de sensations.

(1) *Revue philos.*, p. 293,
(2) *Ibid.*

NOTE B.

SUR LA DÉFINITION DU TEMPS ET DE L'ESPACE.

La définition que nous donnons de l'espace est, au fond, analogue à celle qui se trouve dans Leibniz (*Nouv. essais*, ch. XIII, liv. 11). « C'est un rapport, un ordre, » non seulement entre les existants, mais encore entre » les *possibles*, comme s'ils existaient. » Il est vrai qu'ailleurs ce philosophe regarde l'espace comme un rapport entre les corps *réels*; mais c'est que, n'admettant pas le vide, Leibniz supposait que tous les corps *possibles* avaient été *réalisés* par la toute-puissance de Dieu.

Nous avons été heureux de retrouver notre doctrine sur le temps et l'espace dans la savante brochure intitulée : « *De la constitution des atomes,* » par M. de Saint-Venant, de l'Académie des sciences. « Le temps et l'es- » pace ne sont pas des objets, des substances; ce sont » plutôt des modes, des relations ou des capacités, des » *réceptivités*, des POSSIBILITÉS (1). — Que sera l'extensi- » bilité indéfinie de l'espace? Ce sera simplement la pos- » sibilité incontestée, pour Dieu, de créer, au delà du » monde existant, autant de mondes qu'il voudrait, » ajoutés à celui-ci (2). Et la divisibilité indéfinie d'une » *distance* entre deux points matériels? Ce sera la puis- » sance que Dieu possède d'intercaler entre ces points, » autant qu'il voudrait, d'autres points jouissant égale-

(1) Page 60.
(2) Page 61.

» ment de tous les attributs corporels (1). Et la divisibilité » indéfinie d'un laps de temps, d'une seconde, par exem- » ple? Ce sera la faculté sans bornes que le Créateur » possède de faire arriver, entre le commencement et la » fin de cette courte durée, telle série d'événements, » même de révolutions physiques ou autres, qu'il le » voudrait (2). Et remarquons bien que les parties dans » lesquelles on imagine une distance ou un laps divisés » pour recevoir ces intercalations possibles, ne sont » point des choses *préexistantes aux divisions*, comme s'il » s'agissait du partage de la matière qui est une subs- » tance. Elles sont donc *indéfiniment possibles* sans contra- » diction; et l'on peut raisonner mathématiquement sur » l'espace et le temps comme sur des quantités continues » et infinitésimalement partageables, tout en refusant... » la continuité ou la divisibilité infinie aux êtres maté- » riels (3). »

NOTE C.

SUR LES PRÉTENDUES IDÉES INCONSCIENTES.

Quand même la philosophie de l'inconscient ne trouverait pas sa réfutation dans les contradictions qui lui sont inhérentes, elle serait déjà justement suspecte par le caractère arbitraire de son principe fondamental. Ce

(1) *Revue philos.* On voit ici que l'auteur admet qu'entre les atomes il y a du *vide absolu ;* les atomes sont tenus à distance par des répulsions mutuelles qui les empêchent de coïncider.

(2) Page 62.

(3) *Ibid.*

principe consiste à supposer qu'il peut exister des *pensées inconscientes.* Une telle hypothèse est absolument inconcevable. On comprend très bien qu'il y ait des *mouvements* inconscients, des *tendances* inconscientes; mais que seraient des *idées inconscientes?* Ceux qui emploient ces mots sont-ils bien sûrs d'y attacher un sens? Nous en doutons fort. En tout cas, pour admettre la réalité de cette hypothèse inintelligible, il faudrait qu'on en trouvât la vérification dans l'expérience. Or, comment l'expérience pourrait-elle saisir des idées *inconscientes*, puisque l'expérience, en psychologie, n'est autre chose que la conscience elle-même?

On allègue, il est vrai, qu'à défaut de vérification directe, l'expérience nous suggère des inductions probables en faveur des *idées inconscientes.* Impossibles à constater en elles-mêmes, elles seraient, dit-on, nécessaires à l'explication de certains faits constatés. Ces faits, dont l'explication exigerait l'intermédiaire des idées inconscientes, sont : 1° les sensations complexes, composées d'éléments imperceptibles; 2° les associations d'idées dont le lien échappe à notre mémoire; 3° les réminiscences subites; 4° les raisonnements rapides dont on sous-entend les prémisses. Examinons successivement ces faits, et cherchons si réellement il est nécessaire, pour les expliquer, d'avoir recours à l'hypothèse que nous combattons.

1° *Sensations complexes.* — On observe que nos sensations sont composées d'une foule de sensations très faibles. Donc, pour en percevoir la totalité, il faut que nous en percevions chaque partie; et comme chacune de ces sensations partielles, perçue séparément, est inappréciable à la conscience, il s'ensuit que je la perçois inconsciem-

ment. « Pour entendre le bruit de la mer, » dit Leibniz, « il faut bien que j'entende le bruit de chaque vague, » et cependant la perception du bruit d'une seule vague a lieu sans conscience (1). — Cet argument confond deux choses très différentes, à savoir le *mouvement organique* et la *sensation* qui en résulte. Sans doute, l'impression totale produite sur le tympan est la somme des vibrations partielles produites par chaque vague ; par conséquent on peut dire que l'oreille reçoit l'impression de chaque vague. Mais autre chose est l'impression faite sur l'oreille, autre chose est l'*audition* ; à une faible impression organique ne correspond pas une *faible sensation*, mais bien une *sensation nulle*. On ne doit pas dire : « Voici une faible » impression organique dont je n'ai pas eu conscience ; » donc c'est une sensation inconsciente. » Il est plus exact de dire qu'il n'y a pas de sensation ; en d'autres termes, l'âme n'a pas été avertie des modifications subies par l'organe (2). Si l'on donnait le nom de *sensations* ou de *perceptions inconscientes* à ces modifications organiques dont l'âme n'est pas avertie, on pourrait dire qu'en voyant les nuages je perçois chacune des gouttes d'eau

(1) *Nouveaux essais*, page 6, édition Janet.

(2) Cette distinction entre la sensation, fait psychologique, et l'impression cérébrale qui la cause, est incontestable. Il est bien évident que c'est l'âme qui *sent*, et non le cerveau ; en effet, je suis bien *le même sujet* qui ai éprouvé telle ou telle sensation il y a dix ans, vingt ans, et cependant je n'ai plus le même cerveau, puisque toute la matière de mon corps a été renouvelée plusieurs fois depuis cette époque. On commet donc une très grave impropriété d'expression, — pour ne pas dire une grave erreur de fait, — quand on définit la sensation un *phénomène nerveux ;* c'est une modification du moi *produite par* un phénomène nerveux, mais très distincte de la cause qui la produit.

dont ils sont formés, mais que je les vois inconsciemment ; en voyant les montagnes de la lune, je vois chacune des pierres qui les composent, chacune des molécules qui constituent ces pierres ; seulement je les vois d'une manière inconsciente. C'est absolument le même raisonnement que pour les vagues de la mer. Le sens commun ne s'y trompe pas ; là où nous ne percevons pas avec conscience, il dit tout simplement que nous ne percevons pas du tout.

2° *Associations d'idées.* — Outre les prétendues sensations inconscientes, on a soutenu l'existence de certaines conceptions inconscientes, que l'on a nommées *associations latentes.* Il arrive quelquefois, dit Hamilton (1), que deux idées qui n'ont aucun lien se succèdent immédiatement dans la conscience. Cela vient, d'après ce philosophe, de ce qu'une idée B, capable d'être suggérée par l'idée A, et de me suggérer à son tour l'idée C, a servi d'intermédiaire *inconscient* entre les deux autres idées. Voici le fait qu'il cite à l'appui de cette hypothèse : « Je pensais, » dit-il, « au Ben-Lomond ; cette pensée fut suivie immé- » diatement de la pensée du système d'éducation prus- » sien. Or il n'y avait pas moyen de concevoir une con- » nexion entre ces deux idées en elles-mêmes. Cepen- » dant un peu de réflexion m'expliqua l'anomalie. La » dernière fois que j'avais fait l'ascension de cette mon- » tagne, j'avais rencontré à son sommet un Allemand ; » et, bien que je n'eusse pas conscience des termes in- » termédiaires entre *Ben-Lomond* et les *écoles de Prusse*, » ces termes étaient indubitablement : Allemand, Al- » lemagne, Prusse ; et je n'eus qu'à les rétablir pour

(1) Hamilton (*Lectures on Métaphysics*, 1, 352).

» rendre évidente la connexion des extrêmes (1). »

Ce fait, assez curieux sans doute, prouve-t-il qu'il existe des associations latentes? Est-il certain qu'Hamilton ait eu besoin, *ce jour-là*, d'un intermédiaire pour passer de l'idée du Ben-Lomond à celle de l'éducation prussienne? En aucune façon. Il est probable qu'*à l'époque de sa dernière ascension* il avait pensé en même temps à la montagne, à l'Allemand et à l'éducation prussienne, et qu'il avait pensé à ces trois termes *avec conscience*; cela suffisait pour que, *dans la suite*, le premier terme rappelât le troisième, *sans l'intermédiaire du second*. Il faut sans doute un intermédiaire pour associer, *une première fois*, deux idées qui n'ont aucun lien; mais dès qu'elles ont été associées une fois, dès qu'elles ont fait partie du même groupe, elles peuvent se rappeler *directement* l'une l'autre, et l'hypothèse d'un intermédiaire inconscient est inutile.

3° *Réminiscences.* — On allègue encore, en faveur des idées latentes, la facilité avec laquelle la mémoire se rappelle des idées oubliées depuis longtemps. On explique ce fait en supposant que ces idées sont restées dans notre pensée à l'état latent, c'est-à-dire que nous les avons pensées inconsciemment. Hypothèse étrange, qui fait de notre mémoire comme un magasin de recéleur! On se figure que ce sont nos idées qui demeurent dans notre esprit à titre de faits permanents; mais, en réalité, ce ne sont pas elles qui demeurent; c'est le *pouvoir* de les rappeler, et ce pouvoir, pour passer à l'*acte*, a besoin d'être excité, éveillé par des associations d'idées. Nous reconnaissons sans doute qu'il y a en nous des *pouvoirs* de penser, ou, comme dit Leibniz, des *virtualités* dont nous

(1) Hamilton, *ibid.*

n'avons pas conscience (telles sont la plupart de nos connaissances dans les moments où nous n'y pensons pas; telles sont en particulier les idées innées de la raison chez l'enfant; il ne les pense pas encore; il les pensera dès qu'il réfléchira); mais la *pensée en acte*, c'est-à-dire le fait de *porter un jugement*, est un phénomène inséparable de la conscience.

4° *Raisonnements rapides.* — Inutiles pour expliquer l'association des idées et la mémoire, les *idées inconscientes* seront-elles nécessaires pour rendre compte de certains raisonnements rapides dont nous sous-entendons les prémisses? Il arrive souvent que nous tirons une conclusion sans avoir eu conscience de toutes le vérités intermédiaires qui la justifient. Par exemple, si je vois un arbre à distance, je conclus qu'il est très grand, bien qu'il m'apparaisse comme très petit. Cette conclusion suppose le syllogisme suivant : « Des objets vus à distance paraissent petits, quoiqu'ils soient grands. Or, je vois cet arbre à distance; donc il est grand quoique je le voie très petit. » — Peut-on admettre que je pense avec conscience à chacune de ces trois propositions, chaque fois que j'apprécie de loin les distances et les grandeurs? Non, sans doute; il faut donc que j'y pense inconsciemment. — Tel est l'argument qui nous semble le plus plausible en faveur des idées inconscientes. Mais est-il bien concluant? Nous ne le croyons pas. On peut accorder que nous ne pensons pas avec conscience aux prémisses de toutes nos conclusions. Toutefois il ne s'ensuit pas que nous y pensions *sans conscience*; car il pourrait bien se faire que nous n'y pensions *en aucune façon*. — Mais, dira-t-on, d'où viennent nos conclusions, si nous ne pensons pas aux prémisses? Elles viennent, dans ce

cas-là, de l'habitude et de la mémoire. Nous avons commencé par faire des raisonnements complets pour apprendre à juger des grandeurs et des distances. A force de répéter ces raisonnements, nous avons fini par apprendre que telle apparence correspondait toujours à telle grandeur, à telle distance réelle; dès lors l'apparence est devenue le signe *immédiat* de la réalité, et les raisonnements intermédiaires n'ont plus eu de raison d'être. Il ne faut pas dire que nous les faisons *inconsciemment*, mais que nous ne les faisons plus du tout.

NOTE D.

DU SPIRITUALISME CONSIDÉRÉ COMME LA SYNTHÈSE DES AUTRES SYSTÈMES.

Il n'est pas possible à l'esprit humain de s'attacher à l'erreur pour elle-même; il faut que l'erreur, pour nous séduire, soit revêtue des apparences de la vérité, et qu'elle soit mêlée d'une certaine part de vérité. Il n'y a donc pas, il n'y aura jamais de système complètement faux. Mais il y a, et il est nécessaire qu'il y ait, des systèmes *incomplets*, des systèmes *exclusifs*, car l'esprit d'exclusion est naturel à l'homme; il est une des sources les plus ordinaires de nos erreurs, comme de nos injustices. Les systèmes doivent porter avec eux ce caractère de l'esprit humain. Il est bien difficile au philosophe ou au savant de ne pas se complaire, de ne pas s'absorber dans les vérités particulières qu'il a découvertes ou qu'il a spécialement méditées; il s'habitue à tout voir du point de vue restreint où il s'est placé, et il en vient bientôt à nier tout ce qui n'est pas familier à sa propre pensée; il

cherche des contradictions imaginaires entre les vérités qu'il a approfondies et celles que le genre humain possédait avant lui; mais ces contradictions ne sont qu'apparentes; ce n'est pas la logique, c'est la passion qui les a proclamées, et l'on pourrait sans peine concilier entre eux presque tous les systèmes, si on en prenait toutes les *affirmations*, en retranchant seulement les *négations* inspirées par l'*esprit d'exclusion*.

Si cet esprit d'exclusion règne dans la plupart des systèmes, c'est la tendance contraire qui domine chez les philosophes spiritualistes, si bien qu'on pourrait considérer le spiritualisme comme un vaste système de conciliation. La raison en est bien simple : chacun des autres systèmes est l'œuvre individuelle d'un philosophe, et l'individu est éminemment *exclusif*; le spiritualisme, au contraire, est la philosophie du genre humain, et le genre humain, précisément parce qu'il est *tout le monde*, porte également sa vue sur tous les côtés de la vérité. Le spiritualisme est donc comme la *synthèse* des vérités philosophiques, les autres systèmes sont pour ainsi dire des *méthodes analytiques*, excellentes chacune, mais à la seule condition de se compléter mutuellement au lieu de s'exclure, et d'ajouter leurs affirmations au lieu de se combattre par des négations arbitraires et passionnées.

Animé de cet esprit véritablement éclectique et par conséquent équitable, le spiritualisme peut répondre victorieusement à l'éternel argument du scepticisme sur la diversité des systèmes. Au pyrrhonien qui demande ironiquement : « Où est la vérité? Est-elle dans cette » doctrine-ci, ou dans cette doctrine-là? » notre réponse ordinaire sera : « Elle est dans celle-ci, *et* dans celle-là. » Presque tous les grands débats philosophiques doivent se

résoudre ainsi. Prenons quelques exemples. Une des

résoudre ainsi. Prenons quelques exemples. Une des plus graves questions qui aient divisé les philosophes, depuis Platon et Aristote, c'est la question des *idées* générales, si longtemps agitée, au moyen âge, dans les écoles des réalistes et des nominaux. Pour les nominalistes, disciples d'Aristote, les idées générales sont des conceptions de la pensée humaine, formées à la suite de l'expérience et de la comparaison. Les réalistes, au contraire, soutiennent avec Platon que les idées générales sont les plans, les archétypes des choses, conçus éternellement dans la pensée divine. De ces deux écoles rivales, laquelle a raison? *Toutes les deux, pourvu qu'elles se complètent l'une par l'autre.* Chacune a parfaitement compris *une partie* de la vérité. Il est très exact de dire, avec les nominaux, que l'idée générale, *dans l'esprit humain*, naît de la comparaison entre les réalités individuelles perçues par l'expérience. Mais il n'est pas moins vrai d'ajouter, avec les réalistes, que cette *comparaison* suppose des *ressemblances* réelles entre les objets de l'expérience, et que ces ressemblances, à leur tour, supposent un plan idéal, un modèle, un archétype contenu, même avant la création, dans la pensée du Créateur. — Dans les temps modernes nous trouvons, parmi les problèmes les plus débattus, en psychologie, celui du principe vital; en logique, celui de la certitude objective de nos idées; en métaphysique, celui du *mécanisme* et de la *finalité*, celui de la finalité *immanente* et de la finalité *transcendante*. Sur la première question, il existe deux solutions principales : suivant les *organiciens*, la vie serait l'effet de l'*organisme*; suivant les animistes, c'est l'âme elle-même qui est le principe vital. Nous ne voyons pas pourquoi ces deux solutions s'excluraient. La vie a certainement pour

cause les énergies vitales inhérentes à la matière *organisée*; mais cette *organisation* de la matière doit évidemment avoir à son tour une cause qui la produit et la maintient. Pourquoi cette cause ne serait-elle pas notre âme? Ainsi les deux systèmes se concilient et se complètent. Chacun d'eux est la vérité; il ne devient erreur que s'il prétend être la vérité complète et exclure l'autre système. Toujours d'après la même méthode, nous résoudrons les autres problèmes par les deux solutions à la fois. Kant regarde les idées de la raison comme des lois *subjectives* de notre esprit; il en conclut que Leibniz a tort de les regarder comme les lois *objectives* de toutes les réalités et de toutes les *possibilités*. Nous répondons que ces idées sont bien, comme l'a prouvé Kant, des *formes* de notre esprit; mais elles sont en même temps les lois *objectives* des choses; car l'esprit et la nature ont une cause unique, dont la raison illumine la nôtre et préside en même temps aux lois de l'univers. On ne cesse de discuter, surtout depuis un siècle, sur le *mécanisme* et la *finalité*. L'ordre de la nature résulte-t-il des lois du mouvement, ou d'une volonté intelligente? Les deux explications sont vraies. Nous accordons sans peine au matérialisme que l'ordre de l'univers a pour *causes immédiates* les mouvements physiques, et que la science doit expliquer le monde *mécaniquement*; mais, lorsque le matérialisme refuse d'aller plus loin, là commence son erreur; car les lois du mouvement, et le mouvement lui-même, étant choses contingentes, ne peuvent s'expliquer à leur tour que par une cause intelligente, libre et agissant intentionnellement. Ainsi le *mécanisme* suppose la *finalité*. Admettre la première moitié de l'explication sans la seconde, c'est faire une abstraction inintelligible. — Cette

finalité, qu'il faut bien reconnaître dans la nature, est-elle *immanente* ou *transcendante?* En d'autres termes, doit-on dire, avec les panthéistes : « L'harmonie du monde ré- » sulte des énergies même de la matière, dont l'essence » est de produire l'ordre et la vie ; la nature est une » œuvre d'art; mais l'artiste n'est pas au dehors, il est » dedans ; c'est la nature elle-même? » Ou bien, au contraire, avec les Cartésiens : « La nature est une machine » qui ne reçoit son impulsion que du dehors et qui est » l'œuvre d'une intelligence distincte d'elle-même? » Nous admettrons, avec les panthéistes, ce que les Cartésiens n'ont pas vu, à savoir que la nature n'est pas absolument inerte, qu'elle possède des énergies inhérentes, des forces organisatrices ; mais d'où lui viennent ces forces? Pourquoi sont-elles si bien calculées? Il faut bien ici expliquer cet art *immanent* à la nature par une cause intelligente qui en a doué la nature. La finalité immanente et inconsciente n'a donc sa raison suffisante que dans la finalité transcendante et consciente.

Nous pourrions multiplier les exemples et résoudre la plupart des problèmes, non en *opposant*, mais en *ajoutant* les solutions données à tort comme inconciliables. Assurément il serait ridicule de vouloir concilier les propositions contradictoires, comme l'hégélianisme, dit-on, a prétendu le faire. Mais que de contradictions imaginaires les hommes ont rêvées! Et combien de fois, au nom d'une vérité bien démontrée, ils ont rejeté d'autres vérités non moins certaines? Cette tendance à restreindre la vérité s'est appelée tantôt esprit *critique*, tantôt méthode *positive*. Nous demandons la permission de l'appeler *exclusivisme*, et nous la définirons par le raisonnement suivant, qui fait le fond de la plupart des systèmes incom-

plets : « *A est vrai*, *donc B est faux*. » Avec une telle méthode, faut-il s'étonner si l'on ne parvient pas à s'entendre? Et ne doit-on pas chercher si l'on n'arriverait pas à des résultats plus utiles en employant la méthode contraire, celle de conciliation?

Ces considérations pourraient nous entraîner plus loin. Nous pourrions nous demander si ce n'est pas ce même *exclusivisme* qui produit les plus graves dissentiments. Les uns rejettent la philosophie au nom de la science ; les autres, la religion au nom de la philosophie. Est-il raisonnable d'admettre ainsi que les trois grandes forces morales dont l'humanité a toujours eu besoin soient réellement contradictoires entre elles? Et n'est-il pas plus vraisemblable que leur opposition apparente est due uniquement à notre manque de perspicacité?

NOTE E.

SI LA MÉTAPHYSIQUE A GAGNÉ OU PERDU DEPUIS QU'ELLE A ROMPU TOUTE ALLIANCE AVEC LE CHRISTIANISME.

C'est un préjugé très répandu que l'alliance avec le christianisme compromet la liberté de la philosophie, et que par conséquent la philosophie a eu tout intérêt à briser cette alliance. Nous ne pensons pas, pour nous, qu'une telle opinion soit fondée. Le christianisme, en effet, est la croyance qui élève le plus l'âme vers l'infini; et par conséquent c'est la meilleure préparation à l'étude de la philosophie. On objecte que cette croyance impose des dogmes et que ces dogmes gênent l'indépendance du penseur. Mais quoi! En dehors de ces dogmes, ne reste-t-il pas plus de questions libres que la philosophie n'en

soulèvera en bien des siècles? Le christianisme n'exclut absolument que le matérialisme et le panthéisme; et comme ces deux systèmes sont également condamnés par la science, le reproche d'enchaîner la pensée humaine, s'il était fondé, s'adresserait à la science aussi bien qu'à la religion (1).

Mais pour trancher la question, pour décider si l'alliance avec le christianisme a été utile ou funeste à la métaphysique, interrogeons l'histoire de la philosophie. Quels résultats la philosophie a-t-elle produits au temps de cette alliance? Quels résultats a-t-elle produits depuis que l'alliance a fait place à l'hostilité?

La période d'alliance a produit, non seulement saint Augustin et saint Thomas, mais Descartes, Malebranche, Leibniz. En quoi le christianisme a-t-il restreint la liberté de leur génie? Se figure-t-on que Descartes matérialiste ou Leibniz panthéiste auraient en plus de profondeur et découvert plus de vérités? Toujours préoccupés d'accorder leurs propres conceptions avec la foi, ont-ils eu pour cela moins d'indépendance sur les matières qui ne sont pas de foi (2)? Mais, au contraire, à peine l'al-

(1) Il est bien entendu que la philosophie, même chrétienne, a sa méthode propre, très différente de celle de la théologie; elle ne s'appuie que sur l'expérience et la raison; elle évite de choquer la foi, mais elle ne lui emprunte pas ses principes; et lorsqu'elle arrive à des résultats semblables, elle y arrive par un autre chemin.

(2) Ainsi Descartes n'hésite pas à écrire au Père Mersenne qu'il ne souscrit pas, pour lui, à la condamnation de Galilée, et qu'il espère bien voir réformer la décision des cardinaux ; mais il motive cet espoir sur ce que « *ni le pape ni le concile* » n'ayant « ratifié la dé- » fense faite seulement par la congrégation des cardinaux, » l'arrêt contre Galilée n'engageait ni la foi, ni l'autorité de l'Eglise (*lettres au Père Mersenne*, édit. Cousin, tome VI, p. 251).

liance a-t-elle été rompue, nous voyons la libre-pensée s'attaquer immédiatement à la religion naturelle aussi bien qu'à la théologie. Hobbes enseigne hautement le fatalisme et le règne de la force. C'est le premier pas dans la voie du progrès. Spinosa, par son système, détruit le libre arbitre, et par conséquent la responsabilité morale; c'est le second progrès. Hume arrive et nie toute métaphysique, peut-être même toute vérité; c'est le terme du progrès. Kant, il est vrai, proteste en faveur des vérités morales; mais il ne parvient à les sauver qu'en sacrifiant au scepticisme de ses contemporains toute certitude métaphysique; si bien qu'à la fin du dix-huitième siècle, la métaphysique semblait reléguée à jamais dans le domaine des chimères. Il lui avait suffi d'avoir, pendant un siècle, cessé d'être chrétienne, pour arriver à ne plus exister. Elle s'est relevée, il est vrai, en Allemagne, et y a jeté le plus grand éclat; mais cette nouvelle métaphysique, séparée du christianisme, n'a abouti, en définitive, qu'au fatalisme historique, à la divinisation de la force, à l'identité du *succès* et du *droit*. Enfin, après tant d'essais infructueux pour constituer une métaphysique indépendante, le positivisme, reprenant la thèse de Hume, est venu déclarer qu'il fallait renoncer, *pour toujours*, à la métaphysique aussi bien qu'à la théologie.

En présence de ces faits, ne semble-t-il pas que la métaphysique et le christianisme ont eu jusqu'ici la même fortune, les mêmes périodes d'éclat, de décadence passagère, et que toute éclipse de la foi est une éclipse de la philosophie? Leurs adversaires communs sont d'accord avec nous pour constater cette vérité.

NOTE F.

DE LA PHILOSOPHIE CONSIDÉRÉE COMME UN ŒUVRE D'ART.

Nous avions déjà terminé ce mémoire, consacré à démontrer le caractère *scientifique* de la philosophie, lorsque nous avons trouvé, avec quelque étonnement, non chez un adversaire, mais chez un apologiste de la philosophie, une thèse radicalement contraire à celle que nous soutenons. M. Boutroux, dans la belle introduction qui précède sa traduction de Zeller, pense que pour « justifier » pleinement l'existence de la philosophie » et pour lui « assurer une place d'honneur parmi les créations de » l'esprit humain, » il n'est pas nécessaire de la considérer comme une science, ou du moins comme une science susceptible de démonstration rigoureuse; c'est plutôt une aspiration de l'âme vers l'idéal, comme la religion et l'art, une « création de l'activité *pratique* (2) » (c'est-à-dire de la conscience morale). C'est « une œuvre » personnelle. En un sens, elle ne se transmet pas. » Chaque homme se fait son système, qui n'est autre » chose que la mesure dans laquelle il sait prendre con» science de ses dispositions et de son degré de culture » intellectuelle et morale (3). »

Si nous entendons bien la pensée de l'auteur, cela revient à dire que la philosophie est une *œuvre d'art*, un poème par lequel l'âme essaie d'exprimer l'idéal du beau

(1) Voir *Revue philosophique* (août 1877), p. 166.
(2) V. *ibid*, p. 163.
(3) P. 166.

moral; elle a bien, il est vrai, « un lien de parenté avec » la science » comme « elle en a un aussi avec la religion » et l'art (1), » mais elle n'est pas capable, comme les véritables sciences, d'arriver à des conclusions définitives; elle n'en a même pas besoin « et n'a rien à redouter » de son impuissance à se constituer définitivement (2); » peu importe que ses hypothèses soient vraies, pourvu qu'elles soient grandes, qu'elles soient belles et qu'elles élèvent nos intelligences vers l'idéal, nos volontés vers le bien.

Assurément nous ne contesterons pas « le lien de pa» renté de la philosophie avec la religion et avec l'art. » Mais cette *beauté* et cette *moralité* que l'on considère comme les caractères de la philosophie et comme sa raison d'être, la philosophie ne peut les posséder que si elle en possède un troisième, inséparable des deux autres, *la vérité*. Une œuvre d'art n'est pas belle uniquement parce qu'elle exprime une idée ou un sentiment, mais parce qu'elle exprime une idée *vraie*, un sentiment conforme à notre vraie nature, à notre véritable fin. Par conséquent un système philosophique, pour remplir ces conditions de beauté esthétique et de beauté morale, doit renfermer la vérité ou au moins une grande part de vérité. Il est *beau*, sans doute, d'expliquer l'univers suivant une conception rationnelle, de chercher le principe de son mécanisme dans une loi unique, et le principe de son harmonie dans une fin unique. Mais d'où vient la beauté d'une telle conception, si ce n'est de sa *vérité*? La raison

(1) Page 163.
(2) P. 166.

devine, elle *connaît*, elle *voit*, dans une intuition infaillible, l'unité de la cause première et l'unité du but providentiel; c'est pour cela qu'elle admire l'effort de toute pensée qui s'élève du variable à l'unité, du désordre partiel et apparent à l'ordre total et réel. La philosophie est donc avant tout l'œuvre de la raison. Si la vérité, si la certitude lui manque, elle n'a plus d'idéal pour régler ses conceptions. Il faut donc qu'elle possède un ensemble de principes certains pour pouvoir produire le sentiment du beau, c'est-à-dire l'enthousiasme qu'excite en nous la manifestation sensible de la vérité.

Dira-t-on qu'il suffit à la philosophie d'inventer des hypothèses plausibles, et qu'une hypothèse, même incertaine, peut être aussi *belle* qu'une hypothèse démontrée? Mais pour qu'une hypothèse soit plausible, pour qu'elle soit *belle*, il faut qu'elle nous offre une grande analogie avec des *vérités* déjà démontrées. Par conséquent, s'il n'y avait aucune vérité démontrée en philosophie, aucune hypothèse ne serait préférable à une autre, ni au point de vue moral, ni même au point de vue esthétique. Ainsi, nier la philosophie comme science, c'est réduire sa valeur à peu de chose, ou plutôt c'est en nier absolument la valeur.

D'après le remarquable penseur avec lequel nous nous trouvons momentanément en désaccord, la thèse qui consiste à considérer la philosophie comme une science serait non seulement inutile, mais compromettante pour la philosophie elle-même. Voici les raisons qu'il en donne : « La thèse dont il s'agit a pour premier » inconvénient de détruire l'intérêt de l'histoire de la » philosophie (1). » — « Si la philosophie est une science,

(1) Page 161.

» elle est toute dans les systèmes actuels, dont les sys» tèmes antérieurs ne sont que les informes ébau» ches (1). » Il n'y a donc aucun intérêt à étudier Platon ou Aristote. De plus, cette thèse, « funeste à l'histoire » de la philosophie, qu'elle dépouille de sa valeur, n'est » pas moins grave à l'égard de la philosophie elle» même ; » car « elle met la philosophie et la science » positive en présence l'une de l'autre sur le même ter» rain... Or, s'il y a désaccord, il n'est pas douteux que » c'est la philosophie qui succombera (2). »

Ces deux arguments ne nous paraissent nullement péremptoires. Quoi! si les philosophes disaient des choses certaines; si, au lieu d'hypothèses chimériques, ils avaient trouvé la vérité, et s'ils pouvaient nous la démontrer, l'histoire de la philosophie perdrait par là tout son intérêt! — Mais, dit-on, *la vérité*, par hypothèse, *ne serait que chez les modernes*, et alors les anciens seraient à peine dignes d'être lus. — Nous ne voyons pas pourquoi la vérité ne serait que chez les modernes, ni pourquoi les systèmes anciens ne seraient que d'informes ébauches. Cela peut être vrai de la période qui a précédé la philosophie de Socrate, et nous convenons sans peine que l'histoire de cette période n'a d'intérêt sérieux que pour les érudits. Au contraire, à partir de Platon et d'Aristote, la philosophie est vraiment *scientifique*; car ils ont établi ou entrevu presque tout ce que la philosophie moderne a démontré (3); et c'est précisément à partir de

(1) P. 161.
(2) P. 162.
(3) Nous ne prétendons pas nier que la philosophie soit progressive; mais les autres sciences, dont l'objet est extérieur à nous, ne parviennent à le connaître que par un progrès lent et uniforme;

ce moment que l'histoire de la philosophie devient vraiment intéressante. Ainsi l'intérêt de l'histoire croît en raison directe du caractère scientifique des systèmes.

Quant au second argument allégué contre la thèse que nous soutenons, à savoir, le danger d'un conflit entre la philosophie et les sciences, nous pouvons dire que ce conflit est absolument impossible sur le terrain de la philosophie spiritualiste. Un système de philosophie qui cherchera le premier principe des choses dans la *nature* elle-même arrivera facilement à se rencontrer sur un terrain commun avec les sciences de la nature; alors le conflit est possible. Mais la philosophie spiritualiste, qui

l'objet de la philosophie, au contraire, a des rapports plus intimes avec notre vie morale; il a donc pu être saisi par une intuition de la conscience et de la raison, dès qu'il y a eu des penseurs capables de se bien connaître eux-mêmes. C'est pour cela que la métaphysique a été pour ainsi dire créée tout entière par les anciens. Platon n'a-t-il pas deviné la plus complète et la plus profonde explication de la nature des choses, en plaçant la cause de tous les *possibles* dans l'Intelligence de Dieu, et la cause de toutes les *réalités* dans sa Bonté? Il est vrai que le système de Platon semble tenir trop peu de compte des causes secondes, de l'activité, de la personnalité humaine; mais ce qui lui manque, nous le retrouvons dans la philosophie d'Aristote; si bien que ces deux systèmes, corrigés et complétés l'un par l'autre, nous présentent la solution de presque tous les problèmes métaphysiques. Le progrès, depuis, a consisté surtout à éclaircir, à mieux démontrer ce que Platon et Aristote avaient deviné, et à concilier entre eux les deux systèmes. Donner à la philosophie sa *forme* scientifique, c'est là le vrai problème moderne; mais la *matière* de la philosophie, nous la trouvons chez les deux grands philosophes grecs; et le caractère *définitif* des vérités qu'ils ont trouvées est la principale, peut-être la seule raison de l'intérêt que leurs écrits exciteront aussi longtemps que les hommes penseront.

cherche le premier principe *en dehors de la nature*, se tient sur un terrain où elle ne saurait se rencontrer, ni par conséquent se trouver en contradiction avec les sciences physiques et naturelles. Il est aussi impossible de supposer entre elles un conflit que de supposer la rencontre de deux lignes parallèles. Toutefois, si la philosophie spiritualiste ne peut jamais trouver une ennemie dans la science, elle peut cependant trouver en elle une alliée indirecte; car dans le cas où le conflit éclaterait entre la science et les systèmes *naturalistes*, il s'ensuivrait que le spiritualisme, demeurant le seul système conciliable avec la science, serait à l'avenir la seule philosophie possible. Or, ce n'est pas là une simple hypothèse, puisqu'il est mathématiquement et physiquement démontré que la matière n'est infinie ni dans le temps ni dans l'espace, et que par conséquent le principe de la nature est en dehors de la nature.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

1° De la définition de la science.

2° Ce nom de science peut-il convenir à la métaphysique ?

CHAPITRE PREMIER.

SOMMAIRE.

CHAPITRE II.

SOMMAIRE.

DEUXIÈME PARTIE.

DISCUSSION DES PRINCIPALES OBJECTIONS CONTRE LA POSSIBILITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE.

1° Est-il vrai que l'esprit humain ne connaisse que des phénomènes ?

2° Problème de l'objectivité de la raison pure.

CHAPITRE PREMIER.

SOMMAIRE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

8

